GLEASON ARCHER

Ravensberger Bleiche 6 · 33649 Bielefeld
0521 947240 · info@clv.de · **clv.de**

Christliche Literatur-Verbreitung
Bücher, die weiterhelfen

Schwer zu verstehen?

Gleason L. Archer

Hardcover, 592 Seiten
Artikel-Nr.: 255656
ISBN / EAN: 978-3-89397-656-0

Dr. Gleason Archer (1916–2004) hat dieses Lexikon geschrieben, um aufzuzeigen, dass alles in der Bibel mit ihrem Anspruch übereinstimmt, das unfehlbare Wort Gottes zu sein. Im letzten Jahrhundert sah sich diese Lehre zunehmender Kritik ausgesetzt. Leider besitzen Christen, die die Lehre der Unfehlbarkeit der Bibel ablehnen, für gewöhnlich ein falsches Verständnis von ihr. In den meisten Fällen wurde ihre Sicht von einem schlecht unterwiesenen Sonntagsschullehrer oder einem überenthusiastischen Radioprediger geprägt. Möglicherweise hatten sie nie die Gelegenheit, das Werk eines ernsthaften Gelehrten zurate zu ziehen. Der Leser wird schnell...

Wenn Sie ein "echtes" Buch bevorzugen oder diesen Artikel verschenken möchten, können Sie diesen Download-Artikel ggf. auch käuflich erwerben, solange verfügbar.

Artikel ansehen auf clv.de

Gleason L. Archer

Schwer zu verstehen?

Biblische Fragen und Antworten

CLV
Christliche
Literatur-Verbreitung
Postfach 11 01 35 • 33661 Bielefeld

1. Auflage 2005

© der amerikanischen Ausgabe 1982 by Zondervan, Grand Rapids
Originaltitel: New International Encyclopedia of Bible Difficulties
Die mit * gekennzeichneten Fragen wurden vom Verlag hinzugefügt.
© der deutschen Ausgabe 2005 by CLV
Christliche Literatur-Verbreitung
Postfach 110135 • 33661 Bielefeld
CLV im Internet: www.clv.de
Übersetzung: Martin Plohmann, Bielefeld
Satz: CLV
Umschlag: Dieter Otten, Gummersbach
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck

ISBN 3-89397-656-6

INHALT

Vorwort 7
Persönliche Vorbemerkungen 12
Danksagungen 15

Wie man dieses Lexikon benutzt 17
Empfehlungen für den Umgang mit schwer verständlichen Bibelstellen 18

Einführung: Die Bedeutung der biblischen Unfehlbarkeit 22

Der Pentateuch 59
1. Mose 72
2. Mose 137
3. Mose 160
4. Mose 164
5. Mose 186
Josua 198
Richter 208
Rut 214
1. Samuel 216
2. Samuel 234
1. Könige 244
2. Könige 261
1. Chronik 277
2. Chronik 289
Esra 294
Nehemia 299
Ester 300
Hiob 301
Psalmen 311
Sprüche 321
Prediger 326
Das Hohelied 335
Jesaja 338

Jeremia ... 350
Hesekiel ... 356
Daniel ... 363
Hosea ... 379
Joel ... 382
Amos ... 383
Obadja ... 384
Jona ... 386
Sacharja ... 389
Maleachi ... 391

Das Neue und das Alte Testament ... 394

Die synoptischen Evangelien ... 399
Matthäus ... 406
Markus ... 466
Lukas ... 470
Johannes ... 475
Römer ... 497
1. Korinther ... 504
Galater ... 513
Epheser ... 515
Kolosser ... 517
2. Thessalonicher ... 523
1. Timotheus ... 524
2. Timotheus ... 530
Hebräer ... 533
1. Petrus ... 538
2. Petrus ... 540
1. Johannes ... 544
Judas ... 546
Offenbarung ... 548

Literaturverzeichnis ... 554

Bibelstellenverzeichnis ... 556

Vorwort

Dr. Gleason Archer schrieb dieses Lexikon, um aufzuzeigen, dass alles in der Bibel mit ihrem Anspruch übereinstimmt, das unfehlbare Wort Gottes zu sein. Im letzten Jahrhundert sah sich diese Lehre zunehmender Kritik ausgesetzt. Leider besitzen Christen, die die Lehre der Unfehlbarkeit der Bibel ablehnen, für gewöhnlich ein falsches Verständnis von ihr. In den meisten Fällen wurde ihre Sicht von einem schlecht unterwiesenen Sonntagsschullehrer oder einem überenthusiastischen Rundfunkprediger geprägt. Möglicherweise hatten sie nie die Gelegenheit, das Werk eines ernsthaften Gelehrten zu Rate zu ziehen. Der Leser wird schnell herausfinden, dass Dr. Archers Sicht von der biblischen Unfehlbarkeit der historische Standpunkt der Gemeinde in all ihren Hauptverzweigungen ist. Hinter ihr stehen solch illustre Namen wie Augustinus, Thomas von Aquin, Johannes von Damaskus, Luther, Calvin, Wesley und noch viele mehr. Einfach ausgedrückt: Der Standpunkt biblischer Unfehlbarkeit besagt, dass uns die Bibel an jeder Stelle die Wahrheit sagt.

Es könnte hilfreich sein, zu Beginn einige der häufigsten Missverständnisse über die Unfehlbarkeit der Bibel auszuräumen. Evangelikale versuchen nicht die Fehlerlosigkeit der Bibel zu beweisen, um sicher sein zu können, dass sie Gottes Wort ist. Man kann zwar beweisen, dass ein Zeitungsartikel keine Fehler enthält, aber dies bedeutet noch lange nicht, dass er das Wort Gottes ist. Christen halten die Bibel für das unfehlbare Wort Gottes, weil sie davon überzeugt sind, dass Jesus, der Herr der Gemeinde, es glaubte und seinen Jüngern diesen Glauben lehrte. Und letztlich beruht ihre Überzeugung von der Wahrheit der Schrift auf dem Zeugnis des Heiligen Geistes.

Ebenso wenig behaupten Evangelikale, die unfehlbare Inspiration würde das menschliche Element beim Schreiben der Bibel ausschließen. Wahr ist, dass Evangelikale die göttliche Verfasserschaft der Schrift betont haben, da sie sehr häufig geleugnet wird, aber die Bibel ihre einzigartige Bedeutung gerade durch sie erhält. Allerdings haben informierte Evangelikale immer auch auf einer tatsächlichen menschlichen Verfasserschaft bestanden. Selbst jene, die bereitwillig das Wort *Diktat* benutzten (wie Calvin und das Tridentinische Konzil der römisch-katholischen Kirche), machten immer sehr deutlich, dass sie nicht das Bild eines Chefs vor Augen hatten, der einem Stenographen diktierte. Vielmehr wollten sie die göttliche (wie auch die menschliche) Verantwortung für die Worte der Schrift hervorheben, und dass sie ebenso maßgeblich Gottes Worte sind, als hätte er sie diktiert.

Man könnte (unlogischerweise) argumentieren, Gott hätte die biblischen Verfasser nur durch ein Beschneiden ihrer Freiheit und ihres Menschseins vor Fehlern bewahren können, doch Evangelikale haben diese Ansicht nie geteilt. Vielmehr ist die Bibel sowohl ein durch und durch menschliches als auch ein durch und durch göttliches Produkt. Als göttliches Produkt besitzt sie absolute Autorität über Herz und Verstand der Gläubigen. Als menschliches Produkt enthält sie alle wesentlichen Kennzeichen ihrer menschlichen Verfasserschaft. Gott hätte uns zweifellos eine Bibel in der vollkommenen Sprache des Himmels geben können, aber wer von uns hätte sie dann verstanden? Er zog es vor, uns seinen Willen durch das unvollkommene Medium der menschlichen Sprache zu übermitteln mit all seinen Möglichkeiten zu Fehlinterpretationen und Missverständnissen. Andererseits ist das Geschenk der Sprache eines unserer zuverlässigsten Mittel, um uns gegenseitig Wünsche und Ideen mitzuteilen. Daher wählte Gott dieses unvollkommene Instrument der menschlichen Sprache.

Beim Schreiben der Bibel benutzten die Verfasser Redewendungen, Allegorien, symbolhafte Sprache und verschiedene Literaturgenres, die auch von anderen menschlichen Autoren verwendet wurden. Da sie in der Sprache des einfachen Mannes vor zwei und mehr Jahrtausenden schrieben, verzichteten sie außerdem auf Fachausdrücke, wo sie ihrer Absicht nicht dienlich waren. Sie vermieden modernes Wissenschaftsvokabular. In vielen ihrer Darstellungen fühlten sie sich nicht zu einer größeren Präzision verpflichtet als wir selbst in unseren Alltagsgesprächen. Die göttliche Inspiration garantierte nur die Wahrheit ihrer Aussagen. Gott bewahrte sie vor unwissentlichen und absichtlichen Fehlern. Allerdings hielt er sie nicht davor zurück, als Menschen zu schreiben. Und nur wenn wir den lächerlichen und sich selbst widersprechenden Standpunkt einnehmen, dass allem menschlichen Reden und Schreiben Fehlerhaftigkeit eigen ist, können wir darauf bestehen, dass die menschliche Verfasserschaft der Schrift notwendigerweise falsche Aussagen mit sich bringt. Während ihr Menschsein in allen Eigenheiten ihres Schreibstils erhalten blieb, bewahrte der Heilige Geist die Verfasser der Bibel vor falschen Aussagen. Daher müssen wir die Lehren der Schrift nicht zerpflücken. Alle sind Gottes Wahrheit.

Der Versuch – wie der von Dr. Archer – aufzuzeigen, dass die Bibel keine Fehler oder falschen Darstellungen enthält, wird von Vertretern anderer Standpunkte häufig missbilligt. Sie wenden ein: »Warum sollten wir uns um die Verteidigung der Bibel sorgen? Man verteidigt auch keinen brüllenden Löwen vor einer Maus. Ebenso falsch wäre es, die Schrift zu verteidigen. Wir müssen sie nur weitergeben. Dann wird sie aus eigener Kraft Siege davontragen, ohne unser klägliches Bemühen, sie zu untermauern.«

Doch der Glaube einiger besorgter Seelen wird durch ein falsches Verständnis der Schrift gehemmt. Sie lassen sich von Aussagen verwirren, die sie für falsch

oder widersprüchlich halten. Deshalb sollten derart unnötige Glaubenshindernisse aus dem Weg geräumt werden. Wenn Hindernisse für den Glauben bestehen, dann sollten es das Ärgernis des Kreuzes oder die Kosten der Jüngerschaft sein, aber nicht ein frei erfundenes Problem, das leicht auszuräumen wäre. Entgegen dem, was wir manchmal hören, fordert Gott uns nie auf, unseren Verstand für den Glauben zu kreuzigen.

Ein zweiter Einwand gegen die ernsthafte Klarstellung angeblicher Diskrepanzen und Fehler in der Bibel kommt von Vertretern der Ansicht, dies wäre nicht der Mühe wert, da es absolut offensichtlich sei, dass die Bibel voller Fehler ist. Dieser zweiten Sichtweise fehlt es an Einheitlichkeit, vielmehr gehen all ihre unterschiedlichen Ausprägungen auf einen zu kleinen Glauben an die Bibel zurück. Der weltberühmte Theologe Karl Barth erklärt beispielsweise, die Bibel würde überdeutlich zu verstehen geben, dass sie ein menschliches Buch sei und ein wesentlicher Teil aus menschlicher Fehlerhaftigkeit bestehe. Andere behaupten, die Bibel sei ein von Gott inspiriertes Buch, das uns religiöse Wahrheiten vermitteln soll, aber nicht präzise Fakten über Wissenschaft und Geschichte. Man würde der Bibel einen schlechten Dienst erweisen, sagen sie, wollte man sie in diesen beiden Bereichen verteidigen. Es lenke die Aufmerksamkeit von der eigentlichen Absicht der Bibel weg, die darin bestünde, uns in geistlichen und moralischen Dingen zu unterweisen. Eine Variante dieses Standpunktes besagt, es sei das Ziel der Bibel, uns zur persönlichen Wahrheit Christi zu führen. Die Bibel möge in vielen Punkten falsch sein, aber sie weise auf den Erlöser hin; und die Aufmerksamkeit auf Bereiche wie Geographie, Geschichte, Astronomie und Biologie zu richten, bedeute, vom wahren Ziel abzulenken – dem persönlichen Glauben an Christus.

Natürlich gibt es auch andere, die der Ansicht sind, die Bibel wäre voller Fehler, da ihre Verfasser nur Kinder ihrer Zeit waren. Miller Burrows, ehemaliger Professor für Neues Testament an der Yale-Universität, fasst diesen recht typischen modernen Standpunkt treffend zusammen: »Die Bibel ist voll von Dingen, die für einen intelligenten, gebildeten Menschen von heute entweder ziemlich unglaubhaft oder bestenfalls höchst fragwürdig erscheinen. ... Der langwierige Kampf der Theologie, die Unfehlbarkeit der Bibel (d.h. ihre vollkommene Wahrheit) gegen die Ergebnisse der Astronomie, Geologie und Biologie zu verteidigen, besteht aus einer ganzen Reihe von Rückzügen, die in einer Niederlage endeten und alle klugen Theologen dazu brachten, eine bessere Position einzunehmen« (*Outline of Biblical Theology* [Philadelphia: Westminster, 1946], S. 9, 44).

All diese Einwände haben die Überzeugung gemeinsam, dass jede Verteidigung biblischer Unfehlbarkeit bestenfalls Zeitverschwendung und schlimmstenfalls absolut schädlich ist, da sie uns von der wahren Absicht der Bibel, uns zu Gott zu führen, wegbringt.

Die Reaktion derer, die an die Unfehlbarkeit der Bibel glauben, ist ganz einfach. Für sie lautet die wichtigste Frage: Wer ist Jesus Christus? Wenn die Bibel so weit von der Wahrheit entfernt wäre, dass sie nur Falsches über Jesus Christus enthalte, dann stünde es außer Frage: Die Bibel ist voller Falschdarstellungen. Es wäre dann sinnlos, darüber zu diskutieren, ob uns alle biblischen Lehren nur die Wahrheit mitteilen, wenn der Haupttenor ihrer Lehren völlig falsch wäre. Kurz gesagt: Evangelikale, die an der Unfehlbarkeit der Bibel festhalten, haben keine Probleme mit solchen Menschen, die Jesus Christus als ihr religiöses Leitbild radikal ablehnen. Doch wer Jesus Christus als seinen Herrn akzeptiert, muss die Lehre von Jesus Christus absolut ernst nehmen. Es ist nur folgerichtig, Jesus Christus als Herrn ebenso abzulehnen wie die volle Autorität der Bibel; ihn aber als Herrn zu bekennen und gleichzeitig seine Lehre zurückzuweisen, ist ein Widerspruch. In dieser Hinsicht strebt der Evangelikale nach Übereinstimmung. Jesus ist Herr, und der Evangelikale glaubt, was der Herr über die volle Wahrheit des Alten Testaments lehrte. Für die Zeit nach seinem irdischen Wirken verhieß er seinen Jüngern bei der Leitung der Gemeinde durch den Heiligen Geist eine ähnliche Autorität.

Zudem verspürt der Evangelikale keine unwiderstehliche Überzeugungskraft der Diskrepanzen und Fehler, die einige angeblich in der ganzen Bibel entdecken wollen. Er bemerkt, dass sich die meisten dieser Probleme in dem Augenblick in nichts auflösen, in dem man klar erkennt, dass die Bibel ein menschliches Buch ist, geschrieben in der Alltagssprache vor zwei und mehr Jahrtausenden. Schwierigkeiten tun sich uns nur auf, wenn wir die Bibel zu einem Buch machen wollen, das in der präzisen Ausdrucksweise geschrieben wurde, den wir von einem modernen Wissenschaftsbericht gewohnt sind.

Aus demselben Grund hält der Evangelikale es für jeden Menschen für unzumutbar, die völlige Übereinstimmung aller Bibelstellen zu beweisen, bevor er sie als wahr anerkennen kann. Unabhängige Verfasser aus verschiedenen Kulturen und mehreren Jahrhunderten haben die Bibel vor Jahrtausenden geschrieben. Angesichts des Wesens der Bibel ist es viel vernünftiger anzunehmen, dass wir mit unserem begrenzten Wissen *nicht* in der Lage sind, eine völlige Übereinstimmung aller biblischen Fakten aufzuzeigen. Ganz im Gegenteil ist der Evangelikale erstaunt, dass es anscheinend nur so wenige unlösbare Probleme gibt. Biblische Unfehlbarkeit ist weder unglaubhaft, noch verlangt sie Opfer vom Verstand. In Bezug auf die biblischen Probleme ist diese Situation genau das, was wir angesichts der Tatsache erwarten sollten, dass die Bibel ein Buch unfehlbarer Wahrheit ist, das über viele Jahrhunderte und in fremden Kulturkreisen geschrieben wurde.

Zum Schluss noch ein Wort zu Dr. Archer und seiner besonderen Qualifikation für diese Aufgabe. Wenige Gelehrte sind derart geeignet wie Dr. Archer, der die erforderliche Kenntnis alter Sprachen und das Handwerkszeug biblischer Gelehr-

samkeit in sich vereinigt. Zusätzlich zu seiner Integrität als Gelehrter ist er ein hingebungsvoller Schüler der Schrift und ein vertrauenswürdiger Leiter für Menschen, die die Bibel besser verstehen wollen. In seinem Buch werden jene eine richtige Goldgrube finden, die an die Unfehlbarkeit der Bibel glauben und Hilfe benötigen, diese Überzeugung mit dem, was sie in der Bibel lesen, und mit den Fakten der Erfahrungswelt in Einklang zu bringen. Ich glaube, dass dieses Buch für viele aufrichtige Christen äußerst wertvoll sein wird. Ich empfehle es der Gemeinde Christi und allen ernsthaften Studenten von Gottes Wort von ganzem Herzen.

Kenneth S. Kantzer

Persönliche Vorbemerkungen

Die Idee, ein solches Buch zu schreiben, kam mir zum ersten Mal im Oktober 1978 im Zusammenhang mit der Gipfelkonferenz des *International Council on Biblical Inerrancy* (Internationaler Rat für biblische Unfehlbarkeit) in Chicago. Zu dieser Zeit war der Haupteinwand gegen die Unfehlbarkeit der Bibel, dass die vorhandenen Abschriften der biblischen Bücher erhebliche Fehler enthielten und einige von ihnen sogar dem erfinderischsten Gebrauch der Textkritik entgegenstanden. Meiner Meinung nach kann dieser Einwand durch eine sachliche Untersuchung aus folgerichtiger, evangelikaler Sicht widerlegt und seine Unrichtigkeit aufgedeckt werden. Nichts Geringeres als die völlige Unfehlbarkeit der Originalmanuskripte der Schrift kann als Grundlage für die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift als dem wahren Wort Gottes dienen.

Die ernste Diskussion in der evangelikalen Christenheit (sowie in der Neoorthodoxie und dem Liberalismus) hat mir die dringende Notwendigkeit dieses Buches vor Augen geführt. Zweifelsohne hätte ein Gelehrtengremium ein besseres Werk hervorgebracht, aber in Anbetracht des zeitlichen Aspekts schien mir ein Ein-Mann-Projekt das Beste.

Jahrelang habe ich mich für die Zeitschrift *Decision* (Entscheidung), die von der *Billy Graham Evangelistic Association* in Minneapolis herausgegeben wird, mit Apologetik beschäftigt. Viele Einträge in diesem Lexikon wurden ursprünglich für *Decision* geschrieben. Andere Beiträge wurden jedoch speziell für dieses Buch ausgearbeitet.

Während ich am Seminar meiner Lehrtätigkeit auf dem Gebiet der Bibelkritik nachging, wurden in den letzten dreißig Jahren die Probleme und Fragen an mich herangetragen, die in diesem Buch besprochen werden. Als Harvard-Student faszinierte mich Apologetik und biblische Beweisführung, so dass ich mir Kenntnisse in den Sprachen und Kulturen aneignete, die irgendeinen Bezug zu biblischer Gelehrsamkeit haben. Als Student der Klassik am College belegte ich die Fächer Latein und Griechisch sowie Französisch und Deutsch. Am Seminar waren Hebräisch, Aramäisch und Arabisch meine Hauptfächer; und in den Jahren nach meinem Abschluss befasste ich mich mit Syrisch und Akkadisch; das ging so weit, dass ich diese Fächer als Wahlkurse schließlich selbst lehrte. In meinen beiden letzten Jahren an der Highschool interessierte ich mich besonders für das Studium des mittleren Ägyptischen Reiches, was ich später noch vertiefte, als ich Kurse über dieses

Wissensgebiet abhielt. Am Orientinstitut in Chicago spezialisierte ich mich auf historische Berichte über die 18. Dynastie und studierte zudem Koptisch und Sumerisch. Verbunden mit der Arbeit an alten Sprachen war eine komplette Ausbildung an der juristischen Fakultät, nach der ich 1939 in Massachusetts als Anwalt zugelassen wurde. Dies gab mir ein solides Grundwissen auf dem Gebiet juristischer Beweisführung. Zusätzlich verbrachte ich drei Monate in Beirut (Libanon) und widmete mich spezialisierten Studien der modernen arabischen Literatur. Es folgte ein einmonatiger Aufenthalt im Heiligen Land, in dem ich die meisten der wichtigen archäologischen Orte aufsuchte.

Diese umfassende Ausbildung hat mich, zusammen mit der Herausforderung des Hörsaals mit Tausenden von Seminarteilnehmern, in besonderer Weise auf ein Projekt wie dieses vorbereitet. Ich glaube wirklich, mit nahezu jedem biblischen Problem konfrontiert worden zu sein, das in theologischen Kreisen heute zur Diskussion steht – insbesondere jenen Problemen, die die Auslegung und Verteidigung der Schrift betreffen.

Ich habe versucht, das Material sprachlich so vorzustellen, dass der durchschnittliche Laie es gut verstehen kann – d.h. bis auf einige Fachbegriffe. Zum Nutzen jener, die damit vertraut sind, habe ich zuweilen das Griechische, Hebräische, Aramäische oder verwandte Sprachen transkribiert. Seltener werden konkrete Schriftzeichen verwendet, von denen jene mit einer fachspezifischen Ausbildung profitieren.

Während ich eine scheinbare Diskrepanz nach der anderen behandelte und die angeblichen Widersprüche zwischen dem biblischen Bericht und dem Beweismaterial der Linguistik, der Archäologie und der Wissenschaft studierte, ist mein Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Schrift wiederholt bestätigt und gestärkt worden. Ich entdeckte, dass nahezu jedes Problem in der Schrift, das der Mensch vom Altertum bis heute gefunden hat, von der Bibel selbst in absolut zufrieden stellender Weise gelöst wurde – oder auch durch objektive archäologische Informationen. Die Schlussfolgerungen, die aus alten ägyptischen, sumerischen und akkadischen Dokumenten berechtigterweise gezogen werden können, harmonieren allesamt mit dem biblischen Bericht; und kein gut geschulter evangelikaler Lehrer hat von den feindlichen Argumenten und Anfechtungen humanistischer Rationalisten oder Kritiker egal welcher Glaubensrichtung irgendetwas zu befürchten. In der Schrift selbst findet sich eine gute und hinreichende Antwort, um jeden Einwand zu widerlegen, der jemals gegen sie hervorgebracht wurde. Doch dies ist auch zu erwarten von der Art Buch, von dem die Bibel behauptet, dass sie es sei – die schriftliche Aufzeichnung des unfehlbaren Wortes des lebendigen Gottes.

Hinsichtlich der Bibelversionen, die bei der Besprechung der Bibeltexte verwendet wurden, ist zu sagen, dass ich oftmals direkt aus dem Hebräischen oder Grie-

chischen übersetzt habe, insbesondere dort, wo es um fachspezifische Formulierungen ging. (Die deutsche Übersetzung greift in den meisten Fällen auf die Revidierte Elberfelder Übersetzung [RELB] zurück; dort, wo es aufgrund von Auslegungsgründen oder Übersetzungsabweichungen wenig hilfreich erschien, wurden folgende deutsche Bibelversionen verwendet und entsprechend gekennzeichnet: Unrevidierte Elberfelder von 1905 [UELB], Schlachter 1951 [SCH], Schlachter 2000 [SCH2000], Luther 1912 [LUO] und Luther 1984 [LUT]. Wenn Auslegungsfragen an bestimmten Fachbegriffen festgemacht werden, war es gelegentlich erforderlich, Bibelzitate direkt aus den jeweiligen englischen Versionen zu übersetzen, und zwar stets dann, wenn keine der deutschen Übersetzungen eine ausreichende Grundlage für die Auslegung von Dr. Gleason L. Archer bot. In diesen Fällen wurde die jeweilige englische Bibelübersetzung kenntlich gemacht.)

Danksagungen

Mein Dank gilt meinen Kollegen und Freunden vom I*nternational Council on Biblical Inerrancy* (Internationaler Rat für biblische Unfehlbarkeit) und seinem Vorstand unter der Leitung von James Montgomery Boice und Jay Grimstead, die mich sehr ermutigt haben, dieses Projekt zu verfolgen, und mir bei der Durchführung jede mögliche Hilfe zukommen ließen. Ich bin dem Präsidenten und dem Ausschuss der *Trinity Evangelical Divinity School* dankbar, dass sie mir Forschungszeit gewährten und meine Aufgaben während des letzten akademischen Jahres reduzierten, so dass ich dieses Buch zu Ende schreiben konnte. Mein herzlichster Dank geht auch an den *Zondervan* Verlag für die reichliche Unterstützung bei der Ausübung meiner Arbeit unter erschwerten zeitlichen Bedingungen und für die Übernahme aller daraus entstehenden zusätzlichen Kosten.

Ein besonderer Dank gebührt meinem ehemaligen Kollegen und Freund Harold Lindsell, der mit seinen jüngsten Veröffentlichungen einen solch entscheidenden Einfluss darauf ausübte, dass dieses äußerst wichtige Thema biblischer Unfehlbarkeit derart große Aufmerksamkeit in der evangelikalen Christenheit der englischsprachigen Welt erlangte. Ebenso wenig möchte ich versäumen, meinem früheren Pastor Harold John Ockenga von der *Park Street Church* in Boston meine Dankbarkeit auszudrücken. Seine kraftvolle Verteidigung der vollkommenen Glaubwürdigkeit und göttlichen Autorität der Heiligen Schrift hatte einen solch starken Einfluss auf meine Überzeugungen als College-Student, dass ich mich für den Dienst am Evangelium entschied, anstatt eine Karriere als Jurist einzuschlagen, wie es ursprünglich meine Absicht war.

Ich denke auch an meine begabten und treuen ehemaligen Kollegen Wilbur Smith und Carl F.H. Henry, an meinen geschätzten Theologieprofessor John Kuizenga in Princeton sowie an Oswald T. Allis in Westminster. Sie alle hatten einen deutlichen Einfluss auf mein Verständnis von der Vertrauenswürdigkeit der Schrift. Dasselbe gilt für Francis A. Schaeffer, der mit seinem äußerst scharfsinnigen Verstand einen solch zeitgemäßen prophetischen Aufruf an unsere verwirrte Generation auf beiden Seiten des Atlantischen Ozeans sendet. Auch die begabten Gelehrten einer früheren Generation möchte ich nicht vergessen: Zu ihnen gehören William Henry Green und Robert Dick Wilson aus Princeton sowie J. Gresham Machen aus Westminster, deren Abhandlungen sehr zu meinem Verständnis des Wortes Gottes und meinem Vertrauen in seine unfehlbare Autorität beitrugen.

Über all die Bereicherung und Kraft hinaus, die ich von diesen treuen Dienern Christi empfing, möchte ich meinem unvergleichlichen Erlöser und König, dem Herrn Jesus Christus, meinen Dank und Lobpreis zukommen lassen. Durch seinen Heiligen Geist hat er sich zu mir in meine Dunkelheit und Sünde herabgeneigt, hat mich in seiner Erlöserliebe und heiligenden Gnade zu sich selbst gezogen und zu einem Kind des Königs gemacht. »Mir, dem allergeringsten von allen Heiligen, ist diese Gnade gegeben worden, den Nationen den unausforschlichen Reichtum des Christus zu verkündigen« (Eph 3,8).

Wie man dieses Lexikon benutzt

Die in diesem Buch behandelten Bibelstellen erscheinen in der Reihenfolge, wie sie in der Bibel stehen. Das erleichtert dem Leser, die für ihn problematischen Verse zu finden. Sollte eine Bibelstelle nicht an dem zu erwartenden Platz auftauchen, ist es möglich, dass sie an anderer Stelle besprochen wird. Das Bibelstellenverzeichnis soll Ihnen helfen, solche Verse zu finden. Die meisten der synoptischen Probleme sind bei Matthäus aufgeführt, aber jene, die in den anderen beiden synoptischen Evangelien auftreten, können leicht im Bibelstellenverzeichnis aufgespürt werden.

Das Literaturverzeichnis soll jenen helfen, die ein tiefer gehendes Studium bestimmter Textstellen oder Themen wünschen.

Empfehlungen für den Umgang mit schwer verständlichen Bibelstellen

Beim Umgang mit schwer verständlichen Bibelstellen jeglicher Art – ob nun in sachlicher oder lehrmäßiger Hinsicht – ist es hilfreich, zum Finden einer Lösung entsprechenden Richtlinien zu folgen. Dies ist umso leichter für Menschen, die die Bibel jahrelang sorgfältig und unter Gebet studiert und Bibelstellen konsequent und treu auswendig gelernt haben. Im Folgenden einige dieser Richtlinien:

1. Seien Sie vollkommen überzeugt, dass es eine hinreichende Erklärung gibt, auch wenn Sie sie noch nicht gefunden haben. Ein Ingenieur mit dem Fachbereich Aerodynamik mag vielleicht nicht verstehen, wie eine Hummel fliegen kann; dennoch vertraut er darauf, dass eine hinreichende Erklärung für ihre großartige Leistung existiert, da sie nun einmal fliegt! Genauso dürfen wir völlig darauf vertrauen, dass der göttliche Autor den menschlichen Verfasser jedes Bibelbuches vor Irrtümern oder Fehlern bewahrt hat, während dieser die Originalmanuskripte des heiligen Textes niederschrieb.
2. Vermeiden Sie den Trugschluss, von einer Erkenntnis in eine gegenteilige wechseln zu müssen, sobald scheinbar ein neues Problem auftritt. Entweder ist die Bibel das unfehlbare Wort Gottes oder ein fehlerhafter Bericht fehlbarer Männer. Sind wir erst einmal in Übereinstimmung mit Jesus, dass die Schrift absolut glaubwürdig und zuverlässig ist, dann können wir nicht mehr das Gegenteil annehmen, dass sie nur die fehlerhafte Aufzeichnung fehlbarer Männer ist, die über Gott schreiben. Wenn die Bibel wirklich Gottes Wort ist, wie Jesus sagte, dann muss ihr Achtung, Vertrauen und vollkommener Gehorsam entgegengebracht werden. Im Gegensatz zu allen anderen Büchern, die uns Menschen bekannt sind, erhalten wir die Bibel von Gott; und in ihr begegnen wir dem ewigen und allgegenwärtigen Gott (2Tim 3,16-17). Wenn wir Gottes Wege oder sein Wort nicht verstehen können, müssen wir uns demütig vor ihm beugen und geduldig auf ihn warten, bis er die Schwierigkeiten beseitigt oder unsere Prüfungen von uns nimmt, wie er es für richtig hält. Gott wird einem wahren Gläubigen, der ihm Herz und Verstand ausgeliefert hat, nur sehr wenig für eine längere Zeit vorenthalten.
3. Untersuchen Sie sorgfältig Kontext und Struktur des Verses, in dem das Problem auftritt, bis Sie eine Vorstellung von dem erhalten, was der Vers inner-

halb seines Zusammenhangs aussagen will. Es mag erforderlich sein, das ganze Buch zu studieren, in dem sich der Vers befindet; beachten Sie dabei aufmerksam, wie jeder Schlüsselbegriff in anderen Abschnitten verwendet wird. Vergleichen Sie die Schrift mit der Schrift, insbesondere all jene Stellen in anderen Bibelteilen, die dasselbe Thema oder dieselbe Lehre behandeln.

4. Denken Sie daran, dass keine Schriftauslegung gültig ist, wenn sie nicht auf einer sorgfältigen Exegese basiert, d.h. einer uneingeschränkten Verpflichtung zur Bestimmung dessen, was der Autor mit den verwendeten Worten meinte. Dies wird erreicht durch ein sorgfältiges Studium der Schlüsselbegriffe, wie sie in den (hebräischen und griechischen) Wörterbüchern definiert und in Parallelstellen gebraucht werden. Untersuchen Sie zudem die spezielle Bedeutung dieser Worte in idiomatischen Redewendungen, wie sie in anderen Teilen der Bibel auftreten.

   Bedenken Sie, wie verwirrt ein Ausländer sein muss, wenn er in einer amerikanischen Tageszeitung liest: »Gestern machten die Goldsucher einen *Fund* in den Bergen.« »Am Morgen trat die Gewerkschaft in den *Streik*.« »Der Schlagmann machte seinen dritten *Fehlschlag* und wurde vom Schiedsrichter herausgerufen.« »Der Fischer machte in der Mitte des Sees einen guten *Fang*.« (An Stelle der kursiv gesetzten Begriffe steht im amerikanischen Original stets das Wort »*strike*«, das im Deutschen jedoch nicht einheitlich mit einem Ausdruck wiedergegeben werden kann. Gerade die sehr unterschiedliche deutsche Übersetzung desselben englischen Wortes macht die Argumentation des Autors deutlich, dass es auf den Zusammenhang ankommt.) Vermutlich gehen all diese völlig verschiedenen Anwendungen desselben Wortes auf denselben Ursprung zurück und besitzen dieselbe Etymologie. Allerdings kann es zu einer absoluten Verwirrung führen, wenn die beabsichtigte Bedeutung des Sprechers missverstanden wird. Denken Sie daran: Biblische Unfehlbarkeit beinhaltet die Annahme von und den Glauben an alles, was der biblische Autor mit den verwendeten Worten meinte. Wenn er das, was er sagte, wortwörtlich meinte, ist es falsch, es im übertragenen Sinne zu verstehen; wenn er seine Worte jedoch im übertragenen Sinn meinte, wäre ein buchstäbliches Verständnis falsch. Um herauszufinden, was er angesichts der damaligen Verhältnisse und des damaligen Sprachgebrauchs meinte, müssen wir also eine sorgfältige Exegese vornehmen. Das erfordert harte Arbeit. Intuition oder spontane Einschätzung können einen in ein Netz von Trugschlüssen und subjektiven Vorlieben verstricken. Das führt häufig zu Irrlehren, die der Sache des Herrn, dem man zu dienen bekennt, schaden.

5. Im Fall von Parallelstellen ist die einzige zu rechtfertigende Methode Harmonisierung. Das bedeutet, dass alle Aussagen der verschiedenen Zeugen als

glaubhafte Berichte dessen angesehen werden müssen, was in ihrer jeweiligen Gegenwart gesagt und getan wurde, auch wenn die Zeugen die Ereignisse aus leicht unterschiedlichen Perspektiven beobachtet haben. Wenn wir sie heraussuchen, nebeneinander stellen und gemeinsam betrachten, gewinnen wir ein umfassenderes Verständnis des Geschehens, als wir es von jedem Einzelzeugnis erhalten würden. So wie bei jeder ordentlich durchgeführten Gerichtsuntersuchung sollten Richter und Geschworene erwarten, von jedem Zeugen eine wahre Aussage aus seiner eigenen Sicht zu bekommen – es sei denn, jemand ist als nicht vertrauenswürdiger Lügner entlarvt. Jede andere Annahme würde nur der Ungerechtigkeit dienen – wie z.B. die, jeden Zeugen für unaufrichtig zu halten, solange seine Aussage nicht durch äußere Quellen erhärtet wird. (Das ist natürlich die Annahme der Gegner der Unfehlbarkeit der Schrift, und sie führt sie zu vollkommen falschen Ergebnissen.)

6. Ziehen Sie die besten verfügbaren Bibelkommentare zu Rate, insbesondere von evangelikalen Gelehrten, die an die Integrität der Schrift glauben. Etwa 90 Prozent der Probleme werden in guten Kommentaren behandelt (s. Bibliographie). Gute Bibelwörterbücher und -lexika können viele verwirrende Probleme lösen. Eine analytische Konkordanz ist als Einführung in den Gebrauch von Wörtern hilfreich (z.B. die von Strong oder Young).
7. Viele Schwierigkeiten in der Bibel ergeben sich aus einem kleinen Fehler des Kopisten bei der Übertragung des Textes. Im Alten Testament könnten solche Übertragungsfehler durch ein mangelhaftes Verständnis der Vokale entstanden sein; ursprünglich bestand Hebräisch nur aus Konsonanten, und die Vokale wurden erst etwa tausend Jahre nach Fertigstellung des alttestamentlichen Kanons hinzugefügt. Aber es gibt auch ein paar Konsonanten, die leicht verwechselt werden können, da sie sich sehr ähnlich sehen (z.B. ד [*d*, Dalet] und ר [*r*, Resch] oder י [*y*, Yodh] und ו [*w*, Waw]). Darüber hinaus sind einige Worte in sehr alter Schreibweise erhalten geblieben, was bei späteren Hebräisch-Kopisten zu Missverständnissen führen konnte. Mit anderen Worten: Nur mit Hilfe der Textkritik und ihrer Analyse der häufigsten Arten von Unklarheiten und Fehlern können die Schwierigkeiten beseitigt werden (zur Bibliographie diesbezüglich vgl. Einführung). Dies gilt ebenso für Unklarheiten bei Zahlenangaben, wo in unserem heutigen Bibeltext statistische Fehler gefunden werden (z.B. 2Kö 18,13).
8. Immer wenn historische Berichte der Bibel in Frage gestellt werden aufgrund von angeblichen Diskrepanzen zu archäologischen Funden oder Zeugnissen in antiken, nicht-hebräischen Dokumenten, dann denken Sie daran, dass die Bibel selbst ein archäologisches Dokument höchsten Ranges ist. Kritiker nehmen sehr gerne an, dass sich der hebräische Autor irrt, wenn heidnische Auf-

zeichnungen nicht mit dem biblischen Bericht übereinstimmen. Heidnische Könige ließen sich in höchsten Tönen loben, so wie es ihre heutigen Gegenüber tun; und es ist eine sagenhaft naive Annahme, dass eine Darstellung in assyrischer Keilschrift oder in ägyptischen Hieroglyphen glaubwürdiger und sachlicher ist als das auf Hebräisch geschriebene Wort Gottes. Kein anderes altes Dokument aus der Zeit vor Christi Geburt liefert so viele klare Beweise für seine Genauigkeit und Integrität wie das Alte Testament. Anzunehmen, dass die biblische Aussage jedes Mal falsch ist, wenn sie mit irgendeinem säkularen Manuskript nicht übereinstimmt, wäre somit ein Verstoß gegen die Regeln der Beweisführung. Durch das Schema von Vorhersage und Erfüllung, welches vollkommen über die Fähigkeit des Menschen hinausgeht und ausschließlich von Gott stammen kann, haben von allen bekannten Dokumenten nur die hebräisch-griechischen Schriften der Bibel ihre Genauigkeit und göttliche Verfasserschaft bestätigt.

Einführung: Die Bedeutung der biblischen Unfehlbarkeit

In der gesamten Geschichte der christlichen Gemeinde war man fest davon überzeugt, dass die ursprünglich von Gott gegebene Bibel frei von Irrtümern war. Abgesehen von Irrlehrern, die sich von der Gemeinde lossagten, wurde stets angenommen, dass die Schrift in all ihren Themenbereichen völlig zuverlässig und glaubhaft ist, ganz gleich, ob in theologischen, historischen oder wissenschaftlichen Fragen. In den Tagen der protestantischen Reformation erklärte Luther: »Wenn die Schrift spricht, spricht Gott.« Selbst seine römisch-katholischen Gegner teilten diese Überzeugung, auch wenn sie dazu neigten, der Kirchentradition dieselbe Autorität einzuräumen wie der Bibel. Seit der Zeit der frühesten Gnostiker, mit denen Paulus zu kämpfen hatte, bis zum Aufstieg des Deismus im 18. Jahrhundert gab es keine offenen Zweifel an der Unfehlbarkeit der Schrift. Selbst Unitarier wie Socinus und Michel Servet vertraten ihren Standpunkt auf der Grundlage der Unfehlbarkeit der Schrift.

Das Aufkommen des Rationalismus und der deistischen Bewegung im 18. Jahrhundert führten zu einer drastischen Veränderung des Unfehlbarkeits-Status der Bibel. Schon bald waren die Linien zwischen den Deisten und den orthodoxen Verteidigern des historischen christlichen Glaubens klar gezogen. Im 19. Jahrhundert beherrschte eine zunehmende Abneigung gegen das Übernatürliche die intellektuelle Führerschaft der protestantischen Welt, und dieser Geist verhalf in Europa und Amerika zum Aufstieg der »historischen Kritik«. Die Bibel wurde für eine Sammlung religiöser Ansichten gehalten, zusammengestellt von menschlichen Autoren ohne jegliche göttliche Inspiration. Wenn es so etwas wie ein allerhöchstes Wesen gab, dann war dieses entweder eine unpersönliche Kraft, die das geschaffene Universum erfüllte (die pantheistische Sicht), oder es war so weit vom Menschen entfernt, dass es das »ganz andere« war, und als solches nahezu völlig unfassbar (die Kierkegaardsche Alternative). Die Schrift könne bestenfalls unbeweisbare Aussagen liefern, die auf das lebendige Wort Gottes hindeuten, eine Realität, die als verhältnismäßige Wahrheit niemals angemessen festgelegt oder formuliert werden könne.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahmen orthodoxe Evangelikale und die Gegner der biblischen Unfehlbarkeit klare Positionen ein. Die Krisentheologen (wie z.B. Barth, Brunner und Heim, deren Ansichten über die Offenbarung der

Schrift auf Kierkegaard zurückzuführen sind) und die Liberalen oder Modernisten (die die Autorität der Schrift dem menschlichen Verstand und der modernen Wissenschaft unterordnen) lehnten die Lehre der biblischen Unfehlbarkeit offen ab. Ganz gleich, ob sie sich als »Fundamentalisten« verstanden oder nicht: All jene, die für sich beanspruchten, Evangelikale zu sein, standen Schulter an Schulter in ihrer Behauptung, dass das Alte und das Neue Testament in ihrer ursprünglichen Form frei von jeglicher Art von Fehlern waren.

Während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam jedoch eine neue Schule von Revisionisten auf. Diese Schule stellt eine große Herausforderung für die Unfehlbarkeit der Bibel dar, obwohl sie gleichzeitig behauptet, wirklich und absolut evangelikal zu sein. Die Popularität dieses Ansatzes nahm zu, als sich viele ehemals evangelikale Bibelseminare auch in Amerika von der historischen Sicht über die Schrift verabschiedeten. Wie Harold Lindsell diesen Trend in seinem Buch *The Battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976) belegte, zeichnen sich nahezu alle theologischen Ausbildungsstätten, die diese modifizierte Vorstellung von biblischer Autorität angenommen haben (oder sie für tolerierbar halten), durch einen lehrmäßigen Niedergang aus. Sie gleichen Schiffen, die sich von ihrem Ankerplatz lösten und nun langsam aufs Meer hinaustreiben.

Allerdings gibt es immer eine Übergangszeit, in der diese zersetzenden Schulen aufrechterhalten – insbesondere für ihre Anhänger, von der sie ihre finanzielle Unterstützung erhalten –, dass sie nach wie vor eine vollkommen evangelikale Theologie vertreten und an den Hauptlehren der historischen christlichen Gemeinde festhalten. In ihrem Bemühen, die Wahrheit der Schrift zu verteidigen, haben sie sich nur auf festeren Boden begeben. Wie einer ihrer Befürworter es ausdrückte: »Ich glaube, dass die Bibel keine Fehler enthält, aber ich lehne es ab, dass jemand anders definiert, was das bedeutet, so dass ich bis zur Lächerlichkeit übertreiben müsste, um meinen Glauben zu verteidigen.«[1] Befürworter dieses Ansatzes behaupten ständig, sie wären die Einzigen, die die Autorität der Schrift ehrlich und glaubwürdig verteidigen, weil das »Phänomen der Schrift« nachweisbare Fehler enthalte (zumindest in historischer und wissenschaftlicher Hinsicht). Daher könne die absolute Unfehlbarkeit der Bibel mit intellektueller Integrität nicht in Einklang gebracht werden. Die offensichtlichen Fakten erlauben einfach keine erfolgreiche Verteidigung der historischen christlichen Position hinsichtlich der Bibel. Selbst bei den hebräischen, aramäischen und griechischen Ursprungstexten könnten wir sicher sein, dass die Autographen sachliche Fehler enthielten (ausgenommen sind möglicherweise Lehrfragen).

[1] William S. LaSor in »Theology News and Notes«, S. 26 der 1976er Spezialausgabe mit dem Titel »Life under Tension – Fuller Theological Seminary and ›The Battle for the Bible‹«.

Für die Evangelikalen ist es Pflicht, als Antwort auf diese Behauptung zwei Dinge aufzuzeigen: (1) Die unfehlbare Autorität der Schrift ist logischerweise unhaltbar, wenn die Originalmanuskripte solche Irrtümer aufwiesen. (2) Angesichts aller relevanten Fakten kann gegen die Schrift keine Anklage wegen Unwahrheit oder Fehlerhaftigkeit erfolgreich aufrechterhalten werden. Aus diesem Grund führen uns die Beweise für das Phänomen der Schrift nicht zu einem Vorführen ihrer Fehlbarkeit, sondern zu einer zusätzlichen Bestätigung ihrer göttlichen Inspiration und ihres übernatürlichen Ursprungs. Mit anderen Worten: Zuerst müssen wir aufzeigen, dass es zur Unfehlbarkeit der Schrift überhaupt keine brauchbare Alternative gibt, da sie nicht ohne innere logische Widersprüche bliebe. Und zweitens müssen wir zeigen, dass jeder angebliche Fehler in den Originalmanuskripten der Schrift ohne Grundlage ist, wenn man ihn nach den anerkannten Regeln der Beweisführung untersucht.

Ohne Unfehlbarkeit können die Texte der Bibel nicht fehlerlos sein

Für alle bekennenden Christen besitzt der Herr Jesus Christus endgültige und allerhöchste Autorität. Sollte er sich in irgendeiner seiner Ansichten oder Lehren im Neuen Testament des Irrtums oder der Fehlerhaftigkeit schuldig gemacht haben, kann er nicht unser göttlicher Erlöser sein; dann wäre das ganze Christentum ein Irrglaube und nichts als falscher Alarm. Daraus ergibt sich, dass jeder Standpunkt der Schrift, der dem Standpunkt Christi entgegensteht, als unqualifiziert verworfen werden muss. Was das Neue Testament vor allem anderen beabsichtigt, ist, die Gottheit unseres Herrn und Heilands zu bezeugen – und zwar vom Matthäus-Evangelium bis zur Offenbarung. In diesem Punkt stimmen alle Evangelikalen völlig überein. Wenn dem so ist, folgt daraus, dass alles, was Jesus Christus über die Glaubwürdigkeit der Schrift sagte, als wahr und verbindlich für das Gewissen jedes echten Gläubigen akzeptiert werden muss. Wenn Christus an die absolute Genauigkeit aller wissenschaftlichen und historischen Fakten in der hebräischen Bibel glaubte, müssen wir seine Meinung in diesen Bereichen in jeder Hinsicht als richtig und vertrauenswürdig anerkennen. Da Gott sich unmöglich irren kann, müssen wir außerdem erkennen, dass selbst geschichtliche und wissenschaftliche Themen, obwohl sie an sich nicht theologisch sind, so wichtig sind wie grundlegende Lehren. Warum? Weil Christus Gott ist – und Gott sich nicht irren kann. Das ist ein theologischer Lehrsatz, der für die christliche Lehre von absolut entscheidender Bedeutung ist.

Untersuchen wir aufmerksam die Stellen, wo Christus auf das Alte Testament verweist, wird zweifelsohne deutlich, dass er selbst die umstrittensten geschichtlichen und wissenschaftlichen Aussagen in der hebräischen Bibel als vollkommen richtig anerkannte. Hier einige Beispiele:

1. In Matthäus 12,40 sagte Jesus über seinen bevorstehenden Tod und seine Auferstehung: »Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte in dem Bauch des großen Fisches war, so wird der Sohn des Menschen drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein.« Versucht man nicht gerade seine liberale Ausrichtung zu schützen, so ist es unmöglich, aufgrund dieser Aussage zu einem anderen Schluss zu kommen, als zu dem, dass Jesus Jonas Erfahrung für einen Typus hielt (oder zumindest für eine deutliche Analogie), der auf seine eigene Erfahrung von seiner Todesstunde am Kreuz bis zu seiner körperlichen Auferstehung aus dem Grab am Ostermorgen hinwies. Sollte seine Auferstehung eine historische Tatsache sein und als Antitypus von Jonas dreitägigem Aufenthalt im Bauch des großen Fisches betrachtet werden, folgt daraus, dass der Typus selbst eine historische Tatsache gewesen sein musste – ungeachtet der modernen Skepsis in diesem Punkt. Die Echtheit der Erzählung von Jona wird zudem durch Matthäus 12,41 bestätigt: »Männer von Ninive werden aufstehen im Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verdammen, denn sie taten Buße auf die Predigt Jonas; und siehe, mehr als Jona ist hier.« Nämlich Jesus selbst! Jesus deutet an, dass die Einwohner von Ninive auf Jonas ernste Warnung und Verurteilung mit Demut und Furcht reagierten – genauso wie Jona 3 es berichtet. Jesus sagt, dass diese rauen, ungebildeten Heiden weniger Schuld vor Gott hatten als die Juden seiner Generation, die ihn ablehnten. Ein solches Urteil setzt deutlich voraus, dass die Niniviten genau das taten, was Jona über sie berichtete. Dies bedeutet, dass Jesus dieses Buch nicht für bloße Fiktion oder eine Allegorie hielt, wie einige Möchtegern-Evangelikale unterstellt haben. Ein Festhalten an einer solchen Sicht ist gleichzusetzen mit der Ablehnung der Unfehlbarkeit Christi und somit seiner Gottheit.
2. Eine weitere Darstellung der Schrift, die wissenschaftlich und historisch oft als unhaltbar angesehen wird, ist die von der Arche Noah und der großen Flut in 1.Mose 6-8. In seiner Rede auf dem Ölberg bestätigte Jesus jedoch eindeutig: »Wie sie in jenen Tagen vor der Flut waren: sie aßen und tranken, sie heirateten und verheirateten bis zu dem Tag, da Noah in die Arche ging und sie es nicht erkannten, bis die Flut kam und alle wegraffte, so wird auch die Ankunft [*parousia*] des Sohnes des Menschen sein« (Mt 24,38-39). Auch hier sagt Jesus ein zukünftiges historisches Ereignis voraus, das als Antitypus eines alttestamentlichen Geschehens betrachtet werden soll. Daher muss er die Flut für ein tatsächliches geschichtliches Ereignis gehalten haben, so wie es in 1.Mose berichtet wird.
3. Dass nach dem Auszug aus Ägypten über zwei Millionen Israeliten vierzig Jahre lang Manna in der Wüste Sinai als Nahrung bekamen, lehnen einige selbst ernannte Evangelikale als Legende ab. Aber Jesus akzeptierte es als geschicht-

liche Tatsache, als er sagte: »Eure Väter haben das Manna in der Wüste gegessen und sind gestorben« (Joh 6,49). Im folgenden Vers präsentiert er sich der Volksmenge als der Antitypus, als das wahre und lebendige Brot vom Vater im Himmel.

4. Wir können mit Sicherheit sagen, dass es von Jesus oder seinen inspirierten Aposteln keine überlieferte Aussage gibt, in der sich die leiseste Andeutung findet, dass das Alte Testament historische oder wissenschaftliche Ungenauigkeiten enthält. Für die wissenschaftliche oder rationalistische Skepsis der Sadduzäer zitierte Jesus die Worte aus 2.Mose 3,6, wo Gott zu Mose aus dem brennenden Dornbusch spricht (der auf wundersame Weise nicht verbrannte): »Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs« (Mt 22,32). Aus der Gegenwartsform, angedeutet durch das verblose hebräische Satzgefüge, zieht unser Herr die Schlussfolgerung, dass Gott sich nicht als der Gott von leblosen, im Grab verwesenden Körpern bezeichnet, sondern ausschließlich von lebenden Personen, die Gemeinschaft mit ihm in der Herrlichkeit genießen. Somit lehrt das Alte Testament die Auferstehung aus den Toten.
5. In Bezug auf die Geschichtlichkeit von Adam und Eva deutete Jesus an, dass die Schilderung aus 1.Mose 2,24 gültig ist. Dort wird über Adam und Eva gesagt: »Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und es werden die zwei ein Fleisch sein« (Mt 19,5). Im vorangegangenen Vers bezog er sich auf 1.Mose 1,27, wo es heißt, dass Gott den Menschen als Mann und Frau schuf – am Anfang der Menschheitsgeschichte. Ungeachtet moderner wissenschaftlicher Theorien glaubte der Herr Jesus, dass Adam und Eva wirkliche historische Persönlichkeiten waren. Eine ähnliche Bestätigung findet sich in den Paulus-Briefen (die bezeugen, dass Paulus seine Lehre direkt vom auferstandenen Christus empfangen hatte [Gal 1,12]). Besonders 1.Timotheus 2,13-14 macht das deutlich: »Denn Adam wurde zuerst gebildet [*eplasthē*, »geformt«, »gestaltet«], danach Eva; und Adam wurde nicht betrogen, die Frau aber wurde betrogen und fiel in Übertretung.« An dieser Stelle geht es um den geschichtlichen Hintergrund für die verantwortliche Leitung des Mannes zu Hause und in der Gemeinde; die Geschichtlichkeit von 1.Mose 3 wird vorausgesetzt. In diesem Zusammenhang sollte festgehalten werden, dass in Römer 5,12-21 der Vergleich gezogen wird zwischen Adams Ungehorsam, der die Menschheit in den Zustand der Sünde brachte, und Christi Gehorsam, der durch seinen Sühnetod Erlösung für alle brachte, die daran glauben. In Vers 14 wird Adam als *typos* (»Bild« oder »Vorbild«) des Zukünftigen (Christus) bezeichnet. Wenn Christus also eine historische Persönlichkeit war, der Antitypus von Adam, ergibt sich daraus zwangsläufig, dass auch Adam eine historische Person war. Niemand kann aufrichtig an der lehrmäßigen Unfehlbarkeit

der Schrift festhalten und gleichzeitig die Möglichkeit offen lassen, dass Adam als der einzige Stammvater der Menschheit eine mythische oder sagenumwobene Gestalt war. Diese äußerst lehrmäßige Stelle in Römer 5 (die als Grundlage für die Lehre der Erbsünde dient) setzt voraus, dass in 1.Mose 2-3 wirkliche historische Fakten festgehalten sind.

Ohne Unfehlbarkeit kann die Bibel nicht fehlerlos sein

In den letzten Jahren wurden von der revisionistischen Bewegung innerhalb des amerikanischen Evangelikalismus enorme Anstrengungen unternommen, die Berechtigung einer Art unfehlbarer Autorität oder Glaubwürdigkeit der Schrift zu verteidigen, welche geschichtliche und wissenschaftliche Sachfehler in der Bibel berücksichtigt – sogar in den Originalmanuskripten der Schrift. Es wird darauf bestanden, dass die Bibel nie als wissenschaftliches oder historisches Lehrbuch gedacht war, sondern nur für die Bereiche Theologie und Lehre. Die Bibel mag zwar gelegentlich Fehler in den Gebieten Astronomie oder Biologie aufweisen, so argumentieren sie, und Missverständnisse im hebräischen Text mögen die rückständigen Ansichten eines vorwissenschaftlichen Zeitalters reflektieren, aber diese Fehler können die Gültigkeit der theologischen Lehren, die den Hauptteil dieser alten Bücher bilden, mit Sicherheit nicht gefährden oder kompromittieren. Und wenn es hier und da vielleicht Widersprüche zwischen historischen Fakten in verschiedenen Bibelstellen geben sollte, können diese Fehler offen und ehrlich eingestanden werden, ohne dadurch den Status der Bibel als unfehlbares Lehrbuch in Fragen der Metaphysik und Theologie zu gefährden. Eine biegsame Verteidigung der Schrift wie diese vereinfache es, an der biblischen Autorität festzuhalten, ohne sich vor professionellen Historikern und Wissenschaftlern lächerlich zu machen, welche den Wahrheitsanspruch der Schrift aufgrund ihrer vielen Sachfehler in Frage stellen.

Als Antwort auf diese gewandte und einleuchtende Argumentation für eine eingeschränkte Unfehlbarkeit der Bibel müssen wir mehrere ernsthafte Schwachpunkte und Trugschlüsse aufzeigen, die sie im Grunde zu einem unhaltbaren Standpunkt macht. Ihre vielen Widersprüchlichkeiten lassen diese Argumentation zu keiner brauchbaren Alternative für den verantwortungsbewussten Christen werden, der den Wahrheitsansprüchen Jesu Christi glaubt. Eine derart ernsthafte Anklage gegen einen Standpunkt, der von so vielen bemerkenswerten Führungspersonen in der heutigen evangelikalen Welt vertreten wird, muss durch äußerst überzeugende und zwingende Argumente gestützt werden; diese wollen wir im Folgenden darlegen, damit sich jeder aufgeschlossene Leser dieses Buches selbst ein Urteil bilden kann.

Sich der Behauptung zu entziehen, dass nachgewiesene Sachfehler in der Schrift ihren falschen Status als Offenbarung Gottes beweisen, ist ein Vorhaben, das nicht gelingen kann. Skeptiker und Kritiker der Bibel haben immer Zuflucht zu dieser Art Angriff genommen, um ihre Meinung zu untermauern, dass die sechsundsechzig Bücher im Grunde menschliche Dokumente sind, denen es an einer speziellen göttlichen Inspiration fehlt. Trotz der neoorthodoxen Behauptung, dass die fehlerhaften hebräischen und griechischen Dokumente der Schrift die fragende Seele eines wahren Gläubigen auf irgendeine überhistorische, überwissenschaftliche Ebene metaphysischer Wahrheit hinweisen, verlangt intellektuelle und moralische Integrität danach, sich den Angriffen dieser Skeptiker zu stellen. Die über die Medien ausgestrahlten Angriffe der revisionistischen Evangelikalen und neoorthodoxen Theologen können nicht erfolgreich aufrechterhalten werden. So etwas wie eine eingeschränkte Unfehlbarkeit kann es nicht geben – auch nicht für historische und wissenschaftliche Fragen –, und früher oder später werden die Schulen oder Denominationen, die diese in den Medien vermittelte Argumentation akzeptieren, ihre ursprünglich evangelikale Haltung verlassen und vom historischen christlichen Glauben erheblich abweichen. Für diesen lehrmäßigen Abwärtstrend gibt es einige gute und stichhaltige Gründe.

Vor jedem Gericht, ob bei einem zivilrechtlichen oder einem kriminellen Fall, ist die Glaubwürdigkeit eines Zeugen unbedingt notwendig, wenn seine Aussagen berücksichtigt werden sollen. Daher wird der Anwalt der Gegenseite im Kreuzverhör nichts unversucht lassen, um zu beweisen, dass der Zeuge keine durchweg ehrliche Person ist. Wenn es dem Anwalt gelingt, Widersprüche in den Aussagen des Zeugen der Gegenseite aufzudecken oder Beweise zu erbringen, dass ihm in seinem Lebensumfeld Unaufrichtigkeit nachgesagt wird, dann könnten die Geschworenen die Stimmigkeit seiner Zeugenaussage, die sich direkt auf den Fall bezieht, anzweifeln. Dies ist möglich, auch wenn seine Unaufrichtigkeit auf andere Dinge zurückzuführen ist, die in keiner Verbindung zum gegenwärtigen Prozess stehen. Obwohl der Zeuge in diesem speziellen Fall vielleicht einen wahren Bericht des Geschehens abliefert, können sich Richter und Geschworene nicht ganz sicher sein. Daher sind sie logischerweise gezwungen, der Aussage dieses Mannes wenig Beachtung zu schenken.

Dasselbe gilt für die Heilige Schrift. Könnte durch außerbiblische Berichte, alte ausgegrabene Dokumente oder die gesicherten Fakten der modernen Wissenschaft bewiesen werden, dass ihre geschichtlichen und wissenschaftlichen Aussagen im Gegensatz zur Wahrheit stehen, gäbe es bedenkliche Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit in religiösen Fragen. Mit anderen Worten: Wenn den biblischen Berichten faktische Fehler glaubhaft nachgewiesen werden können, kann man ihr auch kaum in nicht nachprüfbaren Bereichen vertrauen. Als Zeuge für Gott würde der Bibel

dann kein Glauben geschenkt werden. Die in ihr enthaltene Wahrheit würde als reine Vermutung betrachtet werden, die der Intuition jedes Einzelnen unterworfen wäre. Eine sentimentale Zuneigung zu traditioneller Religion könnte jemanden dazu bringen, nahezu alle bedeutenden Lehren der Schrift für wahr zu halten. Aber ein anderer würde sich mit gleicher Berechtigung die biblischen Lehren aussuchen, die ihm zusagen, und dies für ebenso legitim erachten. Die eine Meinung wäre so gut wie die andere. Würde die Bibel tatsächlich Fehler jeglicher Art enthalten, wäre alles möglich, aber nichts sicher.

Jene, die meinen, die Originalmanuskripte der Bibel enthielten Ungenauigkeiten oder Widersprüche, flüchten sich normalerweise zum Lehrdienst des Heiligen Geistes, den sie in einer Art existenzieller Begegnung mit Gott empfangen, einer Begegnung, die im Rahmen eines Bibelstudiums stattfindet – so fehlbar diese Bibel auch sein mag! Sie vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes, so dass sie das lebendige Wort Gottes verstehen und den ganzen Segen der Erlösung und der Gemeinschaft mit Gott genießen können; konservative Evangelikale meinen jedoch, dass diese Freidenker genau das verloren haben, weil sie die Unfehlbarkeit der Bibel von sich weisen. Aber diese Revisionisten haben dennoch – vielleicht unbewusst – einen dialektischen Prozess der Degeneration und des geistlichen Niedergangs in Bewegung gebracht, der sie in Richtung zunehmender Skepsis oder Eklektizismus führt. Sie neigen dazu, ihre selbst bestimmte Wahlfreiheit so auszunutzen, dass sie mit den vorherrschenden Meinungen in den Kreisen, in denen sie sich bewegen, konform gehen. Ihr Gewissen ist nicht länger, wie Luther es ausdrückte, an die Autorität des geschriebenen Wortes Gottes gebunden.

Das zweite wesentliche Problem des revisionistischen Standpunkts (d.h. der eingeschränkten Unfehlbarkeit der Bibel) ist, dass er eine Grundlage für Unterschiede schafft, die von den Verfassern der Schrift und von Christus vollständig abgelehnt wurde. Es findet sich keinerlei Unterstützung für die Unterscheidung in historische, wissenschaftliche Wahrheit einerseits und lehrmäßige, metaphysische Wahrheit andererseits – nach der »kleine, irrelevante Fehler« in Bezug auf die erste Art von Wahrheit erlaubt sind, auf die zweite jedoch nicht.

Untersuchen wir das Alte Testament, so suchen wir vergeblich nach irgendeiner Art Unterschied zwischen abstrakter biblischer Lehre und den Wundern, die die Erlösungsgeschichte kennzeichnen. In Psalm 105, mindestens fünf Jahrhunderte nach dem Auszug aus Ägypten geschrieben, begegnet uns beispielsweise eine freudige Symphonie voller Lobpreis an den Herrn, der die zehn Plagen über Ägypten brachte, um Israels Befreiung vom Pharao zu erzwingen. Diese Wunder mit ihrem Einfluss auf Geschichte und Wissenschaft werden als klare Fakten angesehen, als reale Episoden in Israels Vergangenheit. Im anschließenden Gedicht, Psalm 106, wird der Name des Herrn für seine mächtige Befreiung erhoben, als er die Wasser

des Roten Meeres teilte, um über zwei Millionen Hebräern einen sicheren Durchgang zu gewähren, und er das Wasser rechtzeitig zurückfließen ließ, um ihre Verfolger samt Streitwagen zu überfluten. Gott wird hier nicht für irgendeine inspirierende Legende oder einen Mythos gedankt, sondern für eine solide historische Tatsache – in jedem Fall eine wundersame Begebenheit, ein eindrucksvolles Abweichen von den normalen Naturgesetzen. Derselbe Psalm erinnert auch an Datans und Abirams plötzlichen Tod, als sie Mose und seine Offenbarung von Gott übergehen wollten. Der Boden, auf dem sie standen, wurde von einer seismischen Bewegung aufgerissen und nur ihre Familien von den großen Erdspalten verschlungen. Jesaja 28,21 bezieht sich auf Josuas historischen Sieg über die Kanaaniter, die seine gibeonitischen Verbündeten angriffen, und zieht einen Vergleich zu einem zukünftigen militärischen Gericht gegen das abgefallene Juda. »Denn der HERR wird sich aufmachen wie am Berg Perazim, wie im Tal bei Gibeon wird er toben: um sein Werk zu tun – befremdend ist sein Werk – und um seine Arbeit zu verrichten; seltsam ist seine Arbeit.« (Bei dieser Schlacht von Gibeon wurden mehr Feinde durch herabfallende Hagelkörner getötet als durch die Waffen der Israeliten.)

Wir sehen also, dass sich die späteren alttestamentlichen Autoren der Überquerung des Roten Meeres und aller anderen Wunder ebenso sicher waren, wie sich auch die Apostel des Sühnetodes Christi auf Golgatha sicher waren. Die Apostel waren sich auch der göttlichen Inspiration der davidischen Psalmen sicher. »Herrscher, du«, beteten sie in Apostelgeschichte 4,24-26, »der du durch den Heiligen Geist durch den Mund unseres Vaters, deines Knechtes David, gesagt hast ...« Anschließend zitierten sie Psalm 2,1-2. Petrus bestätigte, dass David Psalm 16,10 schrieb: »Da er nun ein Prophet war und wusste, dass Gott ihm mit einem Eid geschworen hatte, einen seiner Nachkommen auf seinen Thron zu setzen, hat er voraussehend von der Auferstehung des Christus geredet, dass er weder im Hades zurückgelassen worden ist noch sein Fleisch die Verwesung gesehen hat« (Apg 2,30-31).

Diese völlige Glaubwürdigkeit und Autorität der hebräischen Schriften wurde von den neutestamentlichen Verfassern stets anerkannt, während sie die prophetischen Stellen zitierten, die auf Christus hinwiesen. Vor allem Matthäus betonte diese maßgebliche Stellung mit den Worten: »Dies alles geschah aber, damit erfüllt würde, was von dem Herrn geredet ist durch den Propheten« (s. z.B. Mt 1,22; 2,5. 15. 23; 13,35; 21,4; 27,9). Wie L. Gaussen sagt: »Nirgendwo werden wir eine einzige Stelle finden, die uns erlaubt, ein einziges Teil davon [d.h. vom Alten Testament] für weniger göttlich zu halten als den Rest« (*Theopneustia: the Bible, its Divine Origin and Inspiration*, übersetzt von D.D. Scott [Cincinnati: Blanchard, 1859], S. 67). Wir sehen also, dass die Unterscheidung von historisch-wissenschaftlichen und lehrmäßig-theologischen Stellen im Alten Testament sowohl den späteren alttesta-

mentlichen Autoren als auch den apostolischen Schreibern des Neuen Testaments in ihrem Umgang mit den hebräischen Schriften völlig unbekannt ist.

Das wichtigste Argument gegen die Unterscheidung von historisch-wissenschaftlichen und lehrmäßig-theologischen Stellen ist, dass unser Herr selbst die alttestamentlichen Stellen und ihre übernatürlichen Ereignisse bestätigte, die von rationalistischen Kritikern heute gemeinhin abgelehnt werden. Wie wir bereits gesehen haben, akzeptierte Christus (1) die Geschichtlichkeit von Adam (Mt 19,5), (2) die Rettung Noahs und seiner Familie vor der Flut in der Arche (Mt 24,38-39), (3) die genauen Worte im Gespräch zwischen Mose und Gott am Dornbusch (Mt 22,32), (4) die Speisung der Israeliten mit Manna vom Himmel (Joh 6,49), (5) die Historizität von Jonas Befreiung nach drei Tagen im Bauch des großen Fisches (Mt 12,40) und (6) die Buße der heidnischen Bevölkerung von Ninive als Reaktion auf Jonas Predigt (Mt 12,41). Nichts könnte deutlicher sein, als dass unser göttlicher Erlöser an die buchstäbliche Wahrheit aller alttestamentlichen Aufzeichnungen glaubte, ganz gleich ob sie lehrmäßige, wissenschaftliche oder historische Aussagen beinhalteten. Alle, die in diesem Urteil nicht mit dem Herrn übereinstimmen, machen sich der Behauptung schuldig, dass Gott sich irren kann (da Jesus Gott und Mensch war) und der souveräne Schöpfer (Joh 1,1-3) Unterweisung und Korrektur durch die begrenzte Weisheit des Menschen benötigt. Aus diesem Grund können wir unmöglich einräumen, dass eine Fehlbarkeit der Schrift mit echtem Evangelikalismus oder dem historischen christlichen Glauben vereinbar wäre.

Drittens schwächen die Verfechter einer eingeschränkten Unfehlbarkeit (ganz gleich ob aus dem neoorthodoxen Lager oder der revisionistisch-evangelikalen Glaubensrichtung) die Vertretbarkeit ihrer theoretischen Position auf fatale Weise, indem sie andere in der Bibel unterweisen. Dies bedeutet, dass sie nicht länger an ihrer Sicht von eingeschränkter Unfehlbarkeit festhalten, wenn sie vor einer Versammlung predigen oder auf einer Bibelkonferenz lehren – zumindest insofern sie die maßgebliche Botschaft der Schrift verkündigen. Jedes Mal, wenn ein Prediger eine biblische Wahrheit lehrt und seine Zuhörer auffordert, seine Belehrung zu glauben und zu befolgen, setzt er die vollkommene Unfehlbarkeit der Schrift voraus. Mit anderen Worten: Jemand, der eine Aussage als wahr bestätigt, weil die Bibel sie enthält, kann das nur mit Integrität tun, wenn er der Ansicht ist, dass alles, was die Bibel lehrt, unbedingt wahr ist. Andernfalls muss er seiner Verkündigung der biblischen Botschaft immer die folgenden Worte hinzufügen: »Obwohl sie in geschichtlichen und wissenschaftlichen Fragen gelegentlich falsch liegen könnte, sind wir in diesem speziellen Fall berechtigt, den Aussagen der Bibel zu glauben, da sie in diesem Punkt anscheinend nicht den Ergebnissen der modernen Wissenschaft oder historischen Erkenntnissen widerspricht.« Die Logik fordert daher die Ehrlichkeit, dass niemand so predigen sollte, als wäre kein weiterer

Zusatz zu seinen Aussagen nötig, wenn er in Wirklichkeit nicht an dem Prinzip festhält, dass alles, was die Bibel lehrt, wahr ist, weil sie es lehrt.

Es ist eine Frage von grundlegender Widersprüchlichkeit, wenn jemand, der an die eingeschränkte Unfehlbarkeit glaubt, meint, die Bibel könne auf historischem und wissenschaftlichem Gebiet irren, gleichzeitig jedoch jeden Text der Schrift auslegt, als hätte er in sich volle Autorität. Obwohl er vielleicht ein größeres Maß an Integrität wahren könnte, wenn sein Predigttext rein lehrmäßiger oder theologischer Natur ist, widerspricht er doch seiner eigenen Sicht, wenn es ihm nicht gelingen sollte, seine Behandlung des Textes als maßgeblich zu verteidigen. Nahezu alle Hauptlehren der Schrift stehen in einem geschichtlichen Rahmen – und sehr oft auch in einem übernatürlichen. Für einen christlichen Redner ist es nicht ehrlich, seinen Zuhörern zu versichern, dass keine dieser biblischen Lehren als Tatsache zu betrachten ist, sofern er ihnen gleichzeitig eine Art kritische Bestätigung liefert, dass »die Bibel in diesem Fall die Wahrheit sagt«. Muss der historische Rahmen bekräftigt und kritisch nach Fehlern durchsucht werden, so ist die enthaltene Lehre anzuzweifeln. Wenn beispielsweise die körperliche Auferstehung aus dem Grab von den meisten professionellen Wissenschaftlern für unmöglich gehalten wird, muss jeder, der die eingeschränkte Unfehlbarkeit vertritt, sorgfältig seinen Glauben an die leibliche Auferstehung Christi rechtfertigen, indem er außer der biblischen Aussage noch andere Bestätigungen vorbringt. Andernfalls ist seine Verkündigung, dass Jesus leiblich aus dem Grab auferstand, weil die Bibel es sagt, nichts anderes als die reine Annahme biblischer Unfehlbarkeit und sogar ein Zugeständnis, dass hier eine wissenschaftliche Sache ein Wunder beinhaltet.

Viertens rufen zeitgenössische Zweifler an der Unfehlbarkeit der Bibel auf besonders attraktive Weise auf, »die kalten, harten Fakten« zu akzeptieren, dass der Bibeltext, wie wir ihn heute kennen, viele Arten von Diskrepanzen aufweist; und da es uns an unfehlbaren Originalmanuskripten mangelt, sollten wir besser das Bestreben aufgeben, unfehlbare Autographen zu verteidigen, die nicht mehr existieren. Sie betonen, dass wir die Bibel einfach schätzen sollen, wie sie ist, und das Beste aus dem machen sollen, was wir bekommen haben – angefüllt mit gelegentlichen kleinen Fehlern, aber dennoch ausgesprochen brauchbar als Wegweiser zu Gott und einer errettenden Kenntnis seines Willens. Wäre es nicht viel ehrlicher, so meinen sie, die Fehler ganz offen einzugestehen, wo sie sind, und von diesem Punkt aus einfach weiterzumachen, uns auf die wesentlichen und zentralen Lehraussagen zu verlassen und uns nicht an geringfügigen, lästigen Details zu stören?

Die Befürworter dieser Haltung gegenüber der Schrift erkennen nicht, dass es vollkommen unehrlich ist, angesichts von Schwierigkeiten den Weg des geringsten Widerstands zu wählen und zu den rationalistischen Skeptikern zu sagen: »In Ordnung, in diesem Fall mögen Sie richtig liegen. Aber ich habe noch immer das

Recht, an meinem Glauben festzuhalten, ganz gleich wie viele Fehler Sie in der Bibel finden.« Jemand, der eine solche Haltung intellektueller Kapitulation übernimmt, kann nur als feiger Irrationalist eingestuft werden, der sich in sein eigenes subjektives Schneckenhaus zurückgezogen hat. Er hat nichts Bedeutendes mehr beizutragen zu einer intelligenten Debatte, an der sich alle denkenden Menschen beteiligen sollten.

Es ist moralisch nicht zu rechtfertigen, die Bibel – die sich selbst als das einzig zuverlässige Wort Gottes darstellt – dem kritischen Urteil des Menschen zu überlassen, so dass jeder (zumindest für sich persönlich) entscheidet, welche Teile der Schrift er für sich als verbindlich akzeptiert und welche er getrost ignorieren kann. Ein solcher Umgang mit der Bibel bedeutet, Gott zu leicht zu nehmen; dies kann nur zu zunehmender Abstumpfung führen und mit einem ständigen Verlust theologischer Sicherheit und moralischer Überzeugungen einhergehen. Tatsächlich kann man durchaus anführen, dass der Aufruf, sich nicht mehr an der Verteidigung der Genauigkeit und Glaubwürdigkeit der Schrift zu beteiligen, wann immer sie in Sachfragen angegriffen wird, prinzipiell kaum zu unterscheiden ist vom Verteidigen und Festhalten an moralischen Standards der Schrift, wenn sie nur nicht im Widerspruch zu heutigen moralischen Maßstäben stehen oder wenn sie einen bekennenden Christen nicht persönlich daran hindern, das zu tun, was er *möchte* (ganz gleich, ob es der Wille Gottes ist oder nicht).

In das Leben jedes Gläubigen kommen Prüfungszeiten, in denen er sich entscheiden muss, ob er den harten Weg der Selbstverleugnung, des Gehorsams und der Integrität vor Gott und Menschen geht – oder den Weg der Maßlosigkeit, auf dem er der Versuchung nachgibt und vom Standpunkt seines selbstsüchtigen Ichs das Leichteste und Angenehmste tut. Jene, die den verführerisch leichten und für das Fleisch angenehmen Weg nicht entschlossen von sich weisen, werden erkennen, dass sie ihre Integrität, ihre Selbstachtung und alle Hoffnung auf Errettung verloren haben (wenn sie nicht demütig Buße tun und eine völlige Richtungsänderung vornehmen). Es besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen dieser kraftlosen Reaktion auf die Herausforderung der Eigenwilligkeit hinsichtlich der moralischen Integrität eines Christen und der Antwort, die er auf die Herausforderung der unfehlbaren Autorität und völligen Glaubwürdigkeit des geschriebenen Wortes Gottes gibt. Wenn er bereitwillig Zugeständnisse macht, um seine Position als Christ zu retten, indem er seinen Glauben auf die fundamentalen christlichen Lehren beschränkt, dann wird er feststellen, dass sein Nachgeben auf lange Sicht dazu führt, dass der Feind sein ganzes Gebiet einnimmt. Da er es versäumte, eine glaubwürdige Verteidigung der Schrift aufzubauen, wird es ihm in zukünftigen schweren und gefährlichen Zeiten schließlich an Sicherheit und Trost mangeln.

Die Bedeutung von unfehlbaren Originaldokumenten

Jetzt, da die Unfehlbarkeit der Originalmanuskripte der Schrift für ihre Autorität als unbedingt erforderlich nachgewiesen ist, müssen wir uns mit dem Problem auseinander setzen, dass uns die Autographen völlig fehlen. Selbst die frühesten und besten uns vorliegenden Manuskripte sind von Übertragungsfehlern nicht ganz frei. Gelegentlich wurden Zahlen falsch abgeschrieben, Buchstaben in Eigennamen verdreht, und es gibt Beispiele für gleichartige Abschreibfehler, die auch in anderen alten Dokumenten auftauchen. In dieser Hinsicht – und nur in diesem Maße – kann gesagt werden, dass selbst die besten noch vorhandenen Manuskripte des hebräisch-aramäischen Alten Testaments und des griechischen Neuen Testaments nicht vollends frei von Fehlern sind. Nicht, dass sie tatsächliche Fehler oder falsche Informationen enthielten, die durch die richtige Anwendung der wissenschaftlichen Textkritik nicht berichtigt werden könnten, doch da sich selbst in den besten Manuskripten Abschreibfehler finden, trifft es rein fachlich gesehen zu, dass keine unfehlbaren Originale vorliegen.

Warum sollten wir, da wir also keine fehlerfreien Autographen besitzen, die dem uns übermittelten Bibeltext zugrunde liegen, uns nicht einfach mit den weniger fehlerfreien Abschriften zufrieden geben und die offensichtliche Tatsache akzeptieren, dass Gott die Überlieferung der unfehlbaren Originalmanuskripte für nicht so wichtig hielt? Welchen Sinn macht es, über eine Sammlung von Manuskripten zu streiten, die es nicht mehr gibt? Ist es nicht schlichtweg eine akademische Frage der abstrusesten Art, eine Frage, die die Reihen der Evangelikalen gewiss nicht spalten sollte?

Stellen wir die Frage auf diese Weise, so geben wir eine falsche und völlig irreführende Darstellung dieses grundlegenden Themas. Wir haben bereits gesehen, dass Christus die festgehaltenen Aussagen und Bestätigungen der alttestamentlichen Schreiber für absolut genau und glaubwürdig hielt, ganz gleich ob sie von theologischen, historischen oder wissenschaftlichen Dingen handelten. Das ist es, was auf dem Spiel steht, und es geht um diese Wahrheitsebene anstatt um fachliche Unfehlbarkeit in der Kunst schriftlicher Dokumentenübertragung. Dem Kopisten, der versehentlich ein Wort in Johannes 3,16 falsch schreibt, kann nicht nachgesagt werden, er habe einen Fehler in die Absicht oder Botschaft dieses evangelistischen Verses eingeführt, obwohl ihm ein Rechtschreibfehler unterlief. In der Diskussion über die Unfehlbarkeit der Schrift geht es um etwas viel Wesentlicheres als um Druckfehler.

Die folgenden vier Gesichtspunkte sind als Antwort auf diese Herausforderung gedacht.

1. Die Integrität der Schrift als zuverlässige Offenbarung Gottes ist mit dem Thema der Unfehlbarkeit seiner Originalmanuskripte verknüpft. Für einen heiligen und gerechten Gott ist es unmöglich, einen menschlichen Verfasser der Schrift zu irreführenden oder falschen Dingen zu inspirieren. Er, der alle Bosheit und allen Betrug verurteilt, wird niemals eine falsche Aufzeichnung seiner gesprochenen Offenbarung oder der historischen und wissenschaftlichen Fakten, die in den 66 Büchern seiner Bibel enthalten sind, tolerieren. Ebenso wenig denkbar ist, dass Gott in seiner Vollkommenheit einem menschlichen Vertreter, den er zum Schreiben der Bibel gebrauchte, erlauben würde, nur aufgrund seines Menschseins fehlerhafte Elemente einzubauen. Der souveräne Herr, der Moses hölzernen Stab benutzen konnte, um die zehn Plagen über Ägypten zu bringen und das Rote Meer zu teilen, kann gewiss einen fehlerhaften menschlichen Propheten gebrauchen, um seinen Willen und seine Wahrheit in Klarheit zu übermitteln. Die Unfehlbarkeit des geschriebenen Wortes Gottes, wie es ursprünglich inspiriert wurde, ist eine notwendige Folge von Gottes eigener Unfehlbarkeit. Eine gleichgültige Haltung gegenüber der Unfehlbarkeit der biblischen Originalmanuskripte müssen wir daher als ernsthaften theologischen Fehler verurteilen.
2. Es ist falsch zu sagen, dass die Existenz eines vollkommenen Originals nicht wichtig sei, wenn dieses Original nicht mehr untersucht werden kann. Um eine Analogie aus dem Bereich der Technik oder dem Handel anzuführen: Es macht einen sehr großen Unterschied, ob es ein perfektes Maß für den Meter oder das Kilogramm gibt. Es ist fraglich, ob die in der Geschäftswelt oder bei Bauprojekten verwendeten Maße als absolut perfekt bezeichnet werden können. Sie mögen fast mit den Standardgewichten und -maßen übereinstimmen, die im Amt für Standardmaße aufbewahrt werden, aber gemessen an ihrer Abweichung von den offiziellen Modellen z.B. in Washington D.C. sind sie fehlerhaft – wenn auch nur geringfügig. Doch wie dumm wäre ein Bürger, wenn er mit den Schultern zucken und sagen würde: »Weder Sie noch ich haben diese Standardmaße in Washington jemals gesehen; deshalb können wir sie genauso gut ignorieren – uns überhaupt nicht um sie scheren – und uns mit den unvollkommenen Maßstäben und Gewichten zufrieden geben, die uns im Alltag zur Verfügung stehen.« Im Gegenteil: Die Existenz dieser Maße im Amt für Standardmaße ist entscheidend für das Funktionieren unserer ganzen Wirtschaft. Für alle 290 Millionen Amerikaner, die sie noch nie gesehen haben, sind sie absolut notwendig für die Verlässlichkeit aller Standardmaße, die sie in ihrem ganzen Leben benutzen.
3. Es mag sein, dass wir keine vollkommene Abschrift der unfehlbaren Originalmanuskripte der Bibel mehr besitzen. Aber ebenso wahr ist, dass uns heute

nur noch unvollkommene Kopien des Herrn Jesus zur Verfügung stehen. Christus ist zu seinem herrlichen Thron zur Rechten des Vaters in den Himmel aufgefahren. Alles, was heute auf der Erde sichtbar ist, sind unvollkommene Repräsentanten und Vertreter von ihm, in Form von geheiligten und hingegebenen Christen. Aber sollen wir deshalb sagen, wir bräuchten uns nicht mehr an den Maßstab absoluter Liebe und moralischer Reinheit halten? Nein, Hebräer 12,2 sagt uns vielmehr: Wir sollen unseren Blick auf Jesus richten (obgleich er außerhalb unserer physischen Reichweite ist) als dem Urheber und Vollender unseres Glaubens. Das fleckenlose Lamm Gottes ist noch immer das unfehlbare Vorbild für unsere Einstellungen und Verhaltensweisen im Leben, auch wenn wir nicht privilegiert sind, ihn mit unseren leiblichen Augen zu sehen wie die Apostel vor seiner Himmelfahrt. Ebenso müssen wir die unfehlbaren Originale der Heiligen Schrift schätzen als frei von allen Fehlern jeglicher Art, obschon wir sie nie gesehen haben.

4. Wenn in den Originaldokumenten der Bibel Fehler enthalten waren, macht die Textkritik wenig Sinn. Die ganze Motivation hinter der sorgfältigen Untersuchung der frühesten hebräischen und griechischen Manuskripte oder ihrer alten Übersetzungen in andere Sprachen liegt in der grundsätzlichen Annahme, dass die Originale unfehlbar sind. Welchen Nutzen hätte es, die ursprüngliche Lesart mit peinlicher Genauigkeit zurückzuverfolgen, wenn sie Unwahrheiten oder Fehler enthält? Der Bibelschüler würde ganz durcheinander kommen oder Schaden nehmen durch die falschen Informationen in dem Buch, das als Gottes unfehlbares Wort bezeichnet wird. Somit sehen wir, dass die Textkritik, wenn sie wirkliche Bedeutung und Gültigkeit haben soll, ein trug- und fehlerloses Original voraussetzt.

Die außergewöhnliche Glaubhaftigkeit des Grundtextes der Heiligen Schrift

Warum besitzen wir keine fehlerlosen Abschriften der unfehlbaren Originale? Weil die Erstellung selbst nur einer vollkommenen Abschrift eines Buches weit über die Fähigkeit eines menschlichen Schreibers hinausgeht, so dass Gott dazu ein Wunder hätte wirken müssen. Kein vernünftiger Mensch kann selbst vom gewissenhaftesten Kopisten fachliche Unfehlbarkeit erwarten, wenn dieser ein Originaldokument in eine neue Kopie überträgt. Ganz gleich wie ernsthaft er bemüht ist, einen Punkt auf jedes *i* zu setzen, jedes *t* mit einem Strich zu versehen und das Vertauschen von phonetisch gleichen Wörtern zu vermeiden (wie z.B. »Laib« für »Leib« oder »Miene« für »Mine«) – ihm wird zumindest ein kleiner Fehler unterlaufen. Aus diesem Grund müssen alle Autoren ihr Geschriebenes überprüfen und alle Verlage fähige Lektoren und Korrektoren beschäftigen. Und trotzdem passieren

selbst den Aufmerksamsten unter ihnen gelegentlich Fehler. Dies war der Fall bei der »unmoralischen Bibel« im 16. Jahrhundert, in der das siebte Gebot wie folgt abgedruckt war: »Du sollst ehebrechen.« Obwohl diese Ausgabe schnell zurückgerufen wurde, gelang der Patzer zur großen Beschämung des Verlegers an die Öffentlichkeit. Von Zeit zu Zeit passieren diese Versehen, weil sich kein menschlicher Schreiber vollkommen konzentrieren kann. Nichts Geringeres als göttliches Eingreifen könnte eine absolut fehlerlose Abschrift garantieren oder die menschliche Neigung zu gelegentlichen Patzern bei der Zeichensetzung oder Rechtschreibung ausschalten. Dennoch bleibt die wichtige Tatsache bestehen, dass exakte Übermittlung möglich ist – trotz fachlicher Fehler bei der Abschrift.

Die eigentliche Frage in Bezug auf Abschreibfehler ist, ob eine Anhäufung von geringfügigen Fehlern zu einer Verschleierung oder Verzerrung der ursprünglich beabsichtigten Botschaft geführt hat. Gut geschulte Textkritiker, die auf der Grundlage fundierter Methodik arbeiten, sind in der Lage, nahezu alle Missverständnisse richtig zu stellen, die durch Manuskriptfehler entstanden sein könnten. Aber im Fall von Dokumenten, in denen bei der Abschrift bewusste Änderungen vorgenommen wurden oder in denen der Kopist seinen persönlichen Vorlieben nachgegeben hat, ist es gut möglich, dass die ursprüngliche Botschaft für immer verändert wurde. Die Frage nach dem Bibeltext konzentriert sich auf die Angaben der Textkritik. Liefern die erhalten gebliebenen Manuskripte der Schrift einen objektiven Beweis, dass uns diese 66 Bücher in einem so hohen Maß an Genauigkeit übermittelt wurden, dass die Informationen aus den Originalen vollkommen erhalten blieben? Die Antwort ist ein uneingeschränktes Ja.

Im Gegensatz zu den meisten alten Dokumenten, die in mehreren Abschriften erhalten geblieben sind (wie z.B. die ägyptische *Geschichte des Sinuhe* oder die dreisprachige Behistan-Inschrift von Darius I.), weisen viele hundert Manuskript-Abschriften vom 3. Jahrhundert v.Chr. bis zum 6. Jahrhundert n.Chr. erstaunlich wenige Veränderungen bei den Formulierungen auf. Von führenden Spezialisten der Textkritik wurde lange Zeit eingestanden, dass es in keinem Fall eine einzige bedeutende Veränderung in der Lehre oder Botschaft gäbe, würde man die anerkannte Lesart des Standardtextes durch jede zu Recht bestätigte Textvariante aus der Fußnote ersetzen. Das kann nur durch ein besonderes Maß an Kontrolle von Gottes Seite erklärt werden, der die Originalmanuskripte der Schrift inspirierte und zum Nutzen seines Volkes erhalten wollte. Eine sich auf den Sinn auswirkende Abweichung würde die Absicht verfehlen, mit der die Offenbarung ursprünglich gegeben wurde: dass Menschen von Gottes Heiligkeit und Gnade erfahren und seinen Willen zu ihrer Errettung kennen lernen.

Den Lesern, die das Thema der Textkritik des Alten Testaments vertiefen möchten oder an Informationen über die alten hebräischen Abschriften interessiert

sind, die in den Qumran-Höhlen nahe des Toten Meeres gefunden wurden, sind folgende Bücher zu empfehlen: Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament* (Oxford: Basil Blackwell, 1957) oder mein Buch *Survey of Old Testament Introduction* (Kap. 3-4). Hinsichtlich des neutestamentlichen Textes sind empfehlenswert: A.T. Robertson, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament*, 2. Auflage (New York: Doubleday, 1928) oder Vincent Taylor, *The Text of the New Testament* (London: Macmillan, 1961).

Die Schrift und Unfehlbarkeit

Die vorangegangene Besprechung hat gezeigt, dass die objektive Autorität der Schrift unfehlbare Originalautographen verlangt. Ebenso haben wir klargestellt, dass Fehlerlosigkeit eine unentbehrliche Notwendigkeit für Unfehlbarkeit ist. Doch wie wir zu Beginn dieser Einführung bemerkt haben, behaupten Revisionisten, das so genannte »Phänomen der Schrift« gestatte keine glaubwürdige Verteidigung des Anspruchs, dass die ursprünglich gegebene Bibel – auch in historischen und wissenschaftlichen Fragen – fehlerlos war. Die Widersprüche und Diskrepanzen in der Schrift zwingen uns zu der Entscheidung, welche Aussage richtig und welche falsch ist. Verfechter dieses Ansatzes präsentieren ständig Listen solcher angeblichen Widersprüche oder Aussagen, die nicht mit den Ergebnissen der historischen Kritik und der Wissenschaft harmonieren. Diese Herausforderung soll nicht unbeantwortet bleiben. Denn sollte die Behauptung der Revisionisten richtig sein, muss die Unfehlbarkeit wirklich aufgegeben werden – mit allen verheerenden Auswirkungen für die Möglichkeit einer objektiven Offenbarung. Es ist die Hauptaufgabe dieses Buches, die Anfechtbarkeit dieser Anschuldigung zu beweisen, indem die angeblichen Diskrepanzen untersucht werden und im Gegenzug aufgezeigt wird, dass diese Anschuldigung angesichts aller relevanten Beweise nicht fundiert ist.

Die andere Hauptbeweisführung dieser Gelehrten bezieht sich auf den häufigen Gebrauch der Septuaginta – der griechischen Übersetzung des Alten Testaments – durch die neutestamentlichen Autoren. Da die Septuaginta vom masoretisch-hebräischen Text oft wesentlich abweicht, wird behauptet, die Verwendung einer solch ungenauen Übersetzung zeige, dass die neutestamentlichen Schreiber das Alte Testament eher sinngemäß als wörtlich verstanden. Und wenn die maßgebliche Lehre der hebräischen Schriften nur dem Sinn nach anstatt in der Wortwahl gefunden werden konnte, schließt dies praktisch ein Festhalten an der Unfehlbarkeit aus. Besonders an den Stellen (die zwar selten sind, aber dennoch vorkommen), wo die Septuaginta einen ungenauen Umgang mit dem hebräischen Originaltext aufweist (zumindest wie uns das Hebräische im masoretischen Text überliefert

wurde), muss man zu dem Schluss kommen, dass die neutestamentlichen Schreiber die genaue Wortwahl des Alten Testaments für nicht wirklich wichtig hielten.

Obwohl diese Folgerung auf den ersten Blick logisch erscheinen mag, lässt sie doch mehrere wichtige Gesichtspunkte außer Acht.

1. Der Grund für den Gebrauch der Septuaginta-Übersetzung (die ihren Ursprung im 3. und 2. Jahrhundert v.Chr. bei den Juden in Alexandria/Ägypten hat) findet sich im missionarischen Handeln der Evangelisten und Apostel der frühen Gemeinde. Lange bevor die ersten Jünger unseres Herrn die Gute Nachricht verbreiteten, hatte die Septuaginta ihren Weg in nahezu jedes griechischsprachige Gebiet des römischen Reiches gefunden. Es war sogar die einzige Form des Alten Testaments, die außerhalb von Palästina kursierte. Als die Apostel von einer heidnischen Stadt zur nächsten gingen und den Juden in der Zerstreuung die Botschaft von Christus brachten, wollten sie hauptsächlich aufzeigen, dass Jesus von Nazareth die Vorbilder und Verheißungen des Alten Testaments – der heiligen Aufzeichnung von Gottes rettender Wahrheit, die sie bereits in den Händen hielten – erfüllt hatte. Welche andere Form des Alten Testaments war ihnen außer der Septuaginta zugänglich? Nur die Rabbis und Gelehrten hatten Zugang zu den hebräischen Manuskripten, und abgesehen von der Version aus Alexandria war keine andere griechische Übersetzung verfügbar. Welche anderen Schriften konnten die »edlen Beröer« zu Rate ziehen, wenn sie von ihren Synagogen nach Hause gingen, um die Belehrung von Paulus und Silas zu überprüfen?

   Angenommen, Paulus hätte eine neue, genauere Übersetzung direkt vom Hebräischen ins Griechische verfasst. Hätten die Beröer daraufhin nicht gesagt: »In *unserer* Bibel finden wir das anders. Woher wissen wir, dass du deine Übertragung nicht hier und da zu Gunsten von neuen Lehren über Christus gefärbt hast?« Um Misstrauen und Missverständnisse zu vermeiden, war es für die Apostel und Evangelisten unumgänglich, sowohl beim mündlichen als auch beim schriftlichen Predigen und Lehren die Septuaginta zu benutzen. Auf der anderen Seite stellen wir im Matthäus-Evangelium und im Hebräerbrief fest, dass die Septuaginta eine wesentlich geringere Rolle spielte. Die zahlreichen alttestamentlichen Zitate in diesen beiden Büchern entsprechen oft nicht der Wortwahl der Septuaginta und sind deutlich näher am hebräischen Original als die Septuaginta. Das erklärt sich durch den Umstand, dass sowohl Matthäus als auch der Verfasser des Hebräerbriefs für eine palästinisch-jüdische Leserschaft schrieben, die den masoretischen oder Sopherim-Text (wie der Fachausdruck lautet) kannte.
2. In der überwältigenden Mehrheit der Fälle, in denen die Septuaginta in neutestamentlichen Dokumenten zitiert wird, ist der griechischen Übertragung

hinsichtlich Genauigkeit nichts vorzuwerfen. Die Fälle, in denen eine eher umschreibende Übertragung aus der Septuaginta zitiert wird, sind eine kleine Minderheit – auch wenn diese wenigen Abweichungen unter Kritikern für viel Gesprächsstoff gesorgt haben. Doch selbst dort, wo es merkliche Unterschiede in der Ausdrucksweise gibt, finden sich praktisch keine Beispiele für Zitate aus hebräischen Stellen, die nicht die Ansicht des neutestamentlichen Schreibers stützen, die er durch das alttestamentliche Zitat belegen möchte. Da die Septuaginta eine ganze Reihe von Abschnitten enthält, die sich wesentlich vom Hebräisch des masoretischen Textes unterscheiden, kann nur gefolgert werden, dass die apostolischen Autoren absichtlich jede Stelle der Septuaginta umgangen haben, die den Sinn des Originals verzerrte.

3. Das Argument, die neutestamentlichen Schreiber hielten die Inspiration des Alten Testaments nur für sinnentsprechend und nicht für wörtlich, wird durch Christi Beispiel vollkommen widerlegt. In Matthäus 22,32 zeigte unser Herr beispielsweise die Auswirkungen der genauen Wortwahl von 2.Mose 3,6 auf: »Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.« Dieses Zitat ist in Bezug auf das Verb mit der Septuaginta identisch, die das Wort »bin« (*eimi*) liefert, welches im hebräischen Original nicht wirklich zum Ausdruck kommt, auch wenn es – entsprechend der Standardregeln der hebräischen Grammatik – in einem verblosen Satz wie diesem klar so verstanden wird. Jesus meint hier, dass sich Gott nicht als der Gott der Toten bezeichnet, die seit drei oder vier Jahrhunderten in ihrem Grab verwesen. »Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden«, sagte Jesus. Deshalb müssen Abraham, Isaak und Jakob am Leben gewesen sein, als Jahwe Anfang des 15. Jahrhunderts v.Chr. aus dem brennenden Dornbusch zu Mose sprach.

   Als Christus in Matthäus 22,43-45 gegenüber den Pharisäern Psalm 110,1 [109,1 in der Septuaginta] anführte, legte er eine ähnliche Aufmerksamkeit auf die genaue Wortwahl des alttestamentlichen Originaltexts. Dieses Zitat unterscheidet sich von der Septuaginta nur in einem Wort (*hypopodion*, »Schemel«). Aber der Sinn lag darin, dass der Herr (Jahwe) zu Davids Herrn – der gleichzeitig sein messianischer Nachkomme war – sagte: »Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde gemacht habe zum Schemel deiner Füße!« Durch diese bemerkenswerte Stelle machte Jesus deutlich, dass der Messias nicht nur ein leiblicher Nachkomme von König David (10. Jh. v.Chr.) sein würde, sondern auch sein göttlicher Herr und Gebieter.

4. Die ganze Argumentation, die besagt, dass das Zitieren einer Schriftstelle aus einer nicht vollkommenen Übersetzung des Originals notwendigerweise eine unbekümmerte Haltung gegenüber den inspirierten Autographen voraussetzt, verliert seine Gültigkeit durch einen offensichtlichen Trugschluss. Wir alle,

> selbst die qualifiziertesten Experten in biblischen Sprachen, zitieren die Schrift normalerweise aus den Standardübersetzungen, die unseren Zuhörern oder Lesern zur Verfügung stehen. Aber ein derartiger Gebrauch der verschiedenen Übersetzungen, ob auf Englisch, Deutsch, Französisch oder Spanisch, beweist keineswegs, dass wir uns mit einer geringen Meinung über die Unfehlbarkeit der Schrift zufrieden geben. Wie die Apostel im ersten Jahrhundert wenden wir uns an diese Standardübersetzungen, um die Gläubigen so zu belehren, dass sie alles in ihrer Bibel nachprüfen können. Zugegeben: Keine dieser Übersetzungen ist absolut frei von Fehlern. Dennoch benutzen wir sie, denn wir können die Botschaft so besser vermitteln, als wenn wir direkt aus dem Hebräischen oder Griechischen übersetzen würden. Aber die Verwendung dieser unvollkommenen Übersetzungen bedeutet auf gar keinen Fall, dass wir die Überzeugung aufgeben, dass die ursprünglich gegebenen Schriften frei von jeglichem Irrtum waren.

Deshalb müssen wir zu dem Schluss kommen, dass der Gebrauch von alttestamentlichen Zitaten aus der Septuaginta im Neuen Testament kein Beweis zu Gunsten einer biblischen Fehlbarkeit ist.

Die Rolle der Textkritik beim Korrigieren von Übertragungsfehlern

In der vorangegangenen Besprechung haben wir uns mehrfach auf die Rolle der Textkritik im Umgang mit Abschreibfehlern bei der Übertragung biblischer Texte bezogen. Dadurch wurde dem Leser etwas von der Methodik vermittelt, die Gelehrte im Umgang mit solchen Abweichungen anwenden, die sich selbst in den frühesten und besterhaltenen Manuskripten finden. Wir werden nun die Richtlinien aufzeigen, die bei der Lösung derartiger Probleme befolgt werden sollten. Die allgemeine Verfahrensweise im Umgang mit Übertragungsfehlern gilt für alle alten Dokumente, ob säkular oder geistlich; aber natürlich gibt es besondere Merkmale, die sich auf biblische Sprachen beziehen. Diese Merkmale beinhalten die Form der hebräischen Buchstaben, wie sie sich aus der Frühzeit bis in spätere Zeiten entwickelten, sowie auch die allmähliche Einführung von Vokal-Buchstaben (genauer: Konsonanten, die angeben, welche Vokale klingen oder wie viele Vokale in Wörtern benutzt werden sollten). Im Fall des Neuen Testaments, das in einer Sprache geschrieben wurde, die sowohl Vokale als auch Konsonanten verwendet (Koine-Griechisch), führten Veränderungen der Buchstabenform im Verlauf mehrerer Generationen von Schreibern zu Fehlern bei der Abschrift.

A. Arten von Übertragungsfehlern

Bestimmte Fehlerarten neigen dazu, beim Abschreiben jedes Originaldokuments (*Vorlage*) zu entstehen. Wir alle tendieren dazu, Homonyme miteinander zu vertauschen (wie z.B. »Saite« und »Seite«). Englisch zum Beispiel besitzt ein sehr schwieriges Rechtschreibsystem; derselbe Laut kann auf vielfache Weise geschrieben werden: »to«, »too« oder »two«. Im alten Hebräisch und Griechisch tauchte dieses Problem nicht so sehr auf; dennoch finden sich selbst in den frühesten Abschriften der biblischen Bücher gelegentlich Rechtschreibfehler – meist aufgrund eines ähnlichen Lauts. Das Wort *lō* gehört zu den schwierigsten. Wenn es *l-'* (lamed-aleph) geschrieben wird, ist das negative »nicht« gemeint; aber die Schreibweise *l-w* (lamed-waw) bedeutet »zu ihm« oder »für ihn«. Normalerweise wird durch den Kontext deutlich, welches *lō* gemeint ist. Gelegentlich ist jedoch sowohl »nicht« als auch »für ihn« möglich, was durchaus zu etwas Verwirrung führen kann.

Ein gutes Beispiel für diese Verwirrung findet sich in Jesaja 9,2 (9,3 in der UELB). Der masoretische Text (MT) lautet *l-'*, wodurch *lō* »nicht« bedeutet. In der englischen King James Version (KJV) heißt es: »Du hast die Nation vermehrt *und* [hervorgehoben] die Freude nicht groß gemacht. Sie freuen sich vor dir, gleich der Freude in der Ernte.« Diese Übertragung stellt jedoch eine seltsame Umkehrung im Gedankenfluss dar: Gott hat die Nation vermehrt, aber die Freude der Menschen hat er nicht vermehrt, und dennoch freuen sie sich wie Menschen in der Erntezeit. Doch selbst die jüdischen Schreiber der Masora haben dies als einen unbeabsichtigten Rechtschreibfehler anerkannt, so dass sie am Rand die richtige Schreibweise *l-w* einsetzten. So lautet der Vers: »Du hast die Nation vermehrt, [ohne »und«] hast ihr groß gemacht die Freude; sie freuen sich vor dir, gleich der Freude in der Ernte« (UELB). So gibt es die syrische Peschitta wieder, auch im aramäischen Targum von Jonatan und zwanzig mittelalterlichen hebräischen Manuskripten findet sich *l-w* statt *l-'*. Da es sowohl als »aleph« als auch als »waw« gelesen werden kann (*lō* als *l-w-'* geschrieben), ist 1QIsa nicht sehr hilfreich. Die Septuaginta (LXX) ist überhaupt keine Hilfe, da der Übersetzer das Hebräische völlig unverständlich machte und in seiner Übertragung keine der beiden Arten von *lō* andeutete. (»Die Mehrheit des Volkes, die du in deiner Freude hinabführtest, sie werden sich auch vor dir freuen wie jene, die sich an der Ernte erfreuen.«) Allerdings besteht eine 90-prozentige Sicherheit, dass die englische NASB (ebenso wie die Luther-Übersetzung von 1912) richtig ist: »Du machst des Volkes viel; du machst groß seine Freude. Vor dir wird man sich freuen, wie man sich freut in der Ernte.«

Nachdem wir uns dieses Beispiel der Textkorrektur angesehen haben, wollen wir elf Hauptarten von Übertragungsfehlern untersuchen, die der Textkritik bekannt sind.

1. Haplographie

Im Wesentlichen bedeutet Haplographie, dass Worte oder Buchstaben nur einmal statt zweimal geschrieben werden. In Studentenarbeiten liest man häufig *Vorkomen* statt *Vorkommen*; das *m* wurde nur einmal statt zweimal geschrieben – dadurch klingt das Wort nach den deutschen Rechtschreibregeln wie *Vor-ko-men*. Im Hebräischen könnte es ein einzelner Konsonant sein, obwohl dort eigentlich zwei stehen sollten. Manchmal sind auch zwei Konsonanten beteiligt oder sogar zwei Worte. Beispielsweise in Jesaja 26,3: »Bewährten Sinn bewahrst du in Frieden, in Frieden, weil er auf dich vertraut« (RELB) – zum Schluss heißt es wörtlich »in dich vertrauend«, gefolgt von den Anfangsworten des vierten Verses: »Vertraut auf den Herrn.« Im Hebräischen lautet das letzte Wort *bāṭûah* (»vertrauend«), geschrieben *b-ṭ-w-ḥ*; das anfängliche »vertraut« in Vers 4 ist *biṭḥû*, geschrieben *b-ṭ-ḥ-w*. Die Konsonanten ohne Vokalhinweise ergeben *b-ṭ-w-ḥ b-ṭ-ḥ-w*. Diese beiden Worte sind in ihrem Erscheinungsbild nahezu identisch, auch wenn das erste ein maskulines Adjektiv im Singular ist und das zweite ein imperativer Plural des Verbs. In der Schriftrolle 1QIsa steht nur *b-k b-ṭ-ḥ-w*, was das vorherige *b-ṭ-w-ḥ* völlig auslässt. Die Jesaja-Schriftrollen vom Toten Meer fassen die Verse 3 und 4 zusammen: »Bewährten Sinn bewahrst du in Frieden [wörtl. *sālôm sālôm*, ›Friede Friede‹]; weil in dich ... sie haben vertraut [oder anderenfalls ein neuer Satz: ›Vertraut‹] auf den Herrn für immer.« Der MT lautet (richtigerweise): »Bewährten Sinn bewahrst du in wirklichem Frieden, weil er auf dich vertraut. Vertraut auf den Herrn.« Es sollte hinzugefügt werden, dass das Wort, das mit »vertraut« übersetzt wurde, auf die Vokalpunktierung *biṭḥû* schließen lässt. Der Kontext in 1QIsa deutet eine andere Punktierung an, und zwar *baṭḥû*, was »sie haben vertraut« bedeutet. Die LXX deutet nur ein einziges *sālôm* an und ein einziges Verb *baṭḥû*, da sie den ganzen Abschnitt (einschließlich V. 2) wie folgt übersetzt: »Machet auf die Tore, dass ein Volk einziehe, das Gerechtigkeit und Wahrheit bewahrt, das Wahrheit findet [offensichtlich wird *yēṣer* (›Sinn‹) als das Partizip *nōṣēr* (›bewahrt‹) gelesen] und Frieden bewahrt. Denn auf dich [V. 4] haben sie gehofft [oder ›vertraut‹], o Herr [die stellvertretende Anrede für *Jahwe*] für immer [*ʿᵃḏê-ʿaḏ*, wörtl. ›bis ins Zeitalter‹, eine Übertragung, die sowohl vom MT als auch von der korrigierten Lesart der 1QIsa bestätigt wird].«

In anderen Fällen könnte Haplographie direkt im MT aufgetreten sein, wie wahrscheinlich in Richter 20,13. Normalerweise spricht das Alte Testament von den Stammesangehörigen von Benjamin als den *bᵉnê-binyāmîn*, aber im konsonantischen Sopherim-Text steht allein der Stammesname *binyāmîn* (der auch sonst gelegentlich auftaucht). Doch die LXX deutet die normale Lesart, »die Söhne Benjamins« (*hoi huioi Beniamin*), an – sowohl in der A-Version als auch in der B-Version (das Buch Richter steht in der LXX in zwei verschiedenen griechischen Versionen, die offensichtlich beide auf dieselbe hebräische Vorlage zurückgehen). Interessan-

terweise glaubten selbst die masoretischen Schreiber, dass das Wort »Söhne« eingefügt werden sollte, denn sie nahmen die Vokalzeichen für *bᵉnê* (»Söhne von«) auf, wenngleich sie auch nicht die Freiheit besaßen, die Konsonanten des Wortes so einzusetzen, dass der ihnen ausgehändigte konsonantische Sopherim-Text verändert würde.

2. Dittographie

Dieser häufige Abschreibfehler besteht darin, dass Wörter oder Buchstaben zweimal statt einmal geschrieben werden. Ein deutliches Beispiel dafür im MT ist Hesekiel 48,16: *ḥᵃmeš ḥᵃmēš mē'ôṯ* (»fünf fünfhundert«). Nachdem die Masoreten den Fehler entdeckten, schrieben sie das zweite *ḥᵃmēš* ohne Vokalpunktierung, um anzudeuten, dass das Wort in der Lesart ganz weggelassen werden sollte. In 1QIsa steht in Jesaja 30,30 *hašmia' hašmia'* (»Hört, hört«), anstatt des einfachen *hašmia'*, das im MT auftaucht und von den Versionen belegt wird.

Ein anderes Beispiel einer wahrscheinlichen Dittographie findet sich in Jesaja 9,5-6 (9,6-7 in der UELB), wo am Ende von Vers 5 *śar-šālôm* (»Fürst des Friedens«) steht, und am Anfang von Vers 6 *lᵉmarbēh hammiśrāh* (»vom Wachstum der Herrschaft«). So wie es dort steht, ergibt es im Hebräischen einen klaren Sinn, aber die Schreibweise von *lᵉmarbēh* weist eine besondere Eigentümlichkeit auf. Das *m* (Mēm) ist in der Form geschrieben, die am Ende eines Wortes benutzt wird. Das deutet an, dass die Sopherim-Schreiber zwei verschiedene Überlieferungen hinsichtlich dieser Lesart vorfanden: eine, die nur *šālôm* lautete (am Ende von V. 5) und in Vers 6 mit *r-b-h* begann (was *rabbāh* ausgesprochen werden sollte, »groß«, d.h. »groß ist die Herrschaft«).

Ein letztes Beispiel für Dittographie findet sich im letzten Vers von Psalm 23: »Und ich werde wohnen im Hause Jehovas auf immerdar« (UELB). Wie die Masoreten gezeigt haben, müsste die Verbform *wᵉśaḇtî* »und ich kehre zurück ins Haus« bedeuten – so, als hätte der Psalmist das Haus des Herrn verlassen und würde nun erwarten, für immer zurückzukehren. Aber wenn die Konsonanten als *wᵉśiḇtî* punktiert werden, haben wir die Lesart der LXX: *kai to katoikein me* (»Und meine Wohnung« [wird im Hause sein]). Vom Standpunkt des hebräischen Stils ist dies eher ungewöhnlich, auch wenn es keineswegs unmöglich ist. Die vielleicht ansprechendste Möglichkeit ist jedoch, dieses Wort als einen Fall von Haplographie zu verstehen. Durch die Einführung der quadratischen Form des hebräischen Alphabets – nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil – ähnelte die Form des *w* (Waw) sehr der des *y* (Yodh); und in der Zeit von 1QIsa geschah es häufig, dass ein langschwänziges Yodh genauso aussah wie ein kurzschwänziges Waw. Wenn dies der Fall ist, wäre es wahrscheinlich, dass Haplographie immer dann in Erscheinung trat, wenn Yodh und Waw gemeinsam auftauchten. Die griechischen Kopisten ha-

ben dann möglicherweise zwei Waws hintereinander gesehen, es für einen Fehler gehalten und das zweite weggelassen – aber im Grunde war es ein Yodh. Wenn diese Rekonstruktion stimmt, lautete die ursprüngliche Formulierung von David *wᵉyāšaḇtî*, was »und ich werde wohnen« bedeutet. Das war die normale, gebräuchliche Ausdrucksweise im Hebräischen.

3. Metathese

Darunter versteht man eine unbeabsichtigte Verwechslung der richtigen Reihenfolge von Buchstaben oder Worten. Beispielsweise steht in 1QIsa am Ende von Jesaja 32,19 der Satzteil »Niedersturz des Waldes« anstatt der korrigierten Lesart des MT »die Stadt wird in Niedrigkeit versinken« (beide Zitate UELB). Dadurch wird das Wort für »Wald« (*ya'ar*) mit denselben Konsonanten geschrieben wie das Wort für »Stadt« (*'ir*). Da das Verb *tišpal* (»wird versinken«) in der weiblichen und *ya'ar* in der männlichen Form steht, ist das Wort für »Stadt«, das feminin ist, die einzig mögliche Lesart. Aber die Verwechslung des Schreibers der Jesaja-Rolle ist verständlich, weil das Wort *ya'ar* im vorangegangenen Teil dieses Verses vorkommt: »es wird hageln beim Niedersturz des Waldes [*hayyā'ar*].«

In Hesekiel 42,16 irrt jedoch ganz offensichtlich die MT-Lesart: dort steht »fünf Ellen Ruten« (*ḥᵃmēš-'ēmôt qānîm*) statt »fünfhundert Ruten« (*ḥᵃmēš mē'ôṯ qānîm*). Die zweite Version ist die korrigierte Fassung, die von den Masoreten angedeutet wurde, indem ihre Vokalpunktierung zu dem Wort für »hundert« passt anstatt zu dem für »Ellen«. In der LXX, der lateinischen Vulgata und allen anderen Versionen steht »fünfhundert« anstatt »fünf Ellen«.

4. Fusion

Darunter versteht man die Verbindung des letzten Buchstaben eines Wortes mit dem ersten Buchstaben des folgenden Wortes – oder die Verbindung von zwei verschiedenen Wörtern zu einem zusammengesetzten. Ein wahrscheinliches Beispiel für die zweite Möglichkeit findet sich in Amos 6,12, wo der MT folgendermaßen lautet: »Rennen Pferde auf Felsen? Pflügt man mit Rindern?« Ganz offensichtlich pflügten Bauern mit Rindern, wohingegen Pferde nicht auf Felsen rennen. Nun ist es möglich, ein »sie« nach dem Wort »man« einzufügen oder das Adverb »darauf« (s. UELB, RELB). Aber eigentlich steht im Hebräischen weder ein Wort für »sie« noch für »darauf«; und daher ist es wohl besser, die Pluralendung *-î(y)m* von dem Wort *bᵉqārî(y)m* (»Rinder«) abzutrennen und sie als das Wort *yām* (»Meer«) zu verstehen. Dann würde der korrigierte Satz so lauten: »Pflügt man mit dem Rind das Meer?« – ein Bild einer nutz- oder sinnlosen Tätigkeit, vergleichbar mit Pferden, die auf blanken Felsen rennen. Das einzige Problem mit dieser Korrektur, für die Kittels kritisches Werk *Biblia Hebraica* eintritt, ist, dass diese Trennung in keiner

alten Version und keinem erhalten gebliebenen hebräischen Manuskript vorgenommen wird.

Ein anderes Textproblem mit weitreichenden Konsequenzen ist die Erwähnung eines geheimnisvollen »Asasel« in 3.Mose 16,8. Während der Prozedur, die für den Versöhnungstag vorgeschrieben war, musste der Hohepriester zwei Lose werfen für die beiden Ziegenböcke, die zum Opfer bestimmt waren. In der englischen New International Version (NIV) steht: »Ein Los für den Herrn und das andere für den Sündenbock [*ʿᵃzā'zēl*].« Der MT deutet einen ansonsten unbekannten Namen an, Asasel, der von den mittelalterlichen Rabbis als Bezeichnung für einen behaarten Wüstendämon angesehen wurde. Demnach hätte Aaron ein Los für einen Dämon geworfen. Da der Dienst für einen Dämon oder dessen Anbetung nirgends in der Tora erlaubt ist, ist es sehr unwahrscheinlich, dass es hier (und in den folgenden Versen desselben Kapitels) auftreten sollte. Die eindeutigste Lösung dieses Rätsels liegt in der Trennung der beiden Teile von *ʿᵃzā'zēl* in *ʿēz* und *'āzēl*, d.h. »der Bock des Weggangs oder der Entlassung«. Wie Vers 10 deutlich macht, sollte dieser zweite Bock in die Wüste geführt und dort weggeschickt werden, um somit symbolhaft die Sünden aller Israeliten aus dem Lager des hebräischen Volkes hinauszutragen. Fraglos verstand die LXX es so: *to apopompaiō* (»für den, der weggeschickt wird«); ebenso die Vulgata: *capro emissario* (»für den Bock, der fortgeschickt werden soll«). Wenn wir also die beiden Worte voneinander trennen, die im hebräischen Text unangebrachterweise zusammengefügt wurden, bekommen wir eine Lesart, die im Zusammenhang einen klaren Sinn ergibt und die kein Zugeständnis an eine ansonsten beispiellose Dämonologie macht. Anders ausgedrückt: »Sündenbock« (vgl. 3Mo 16,8-10, SCH2000) ist tatsächlich die richtige Übertragung, nicht »für Asasel«.

5. Fission

Das bezieht sich auf die unangebrachte Teilung eines Wortes in zwei. Laut MT heißt das letzte hebräische Wort in Jesaja 61,1 *pᵉqaḥ-qáh*. Bis auf diese Stelle ist das Einzelteil *qóaḥ* im Alten Testament nicht bekannt – ebenso wenig wie in der ganzen hebräischen Literatur. Selbst 1QIsa liest dieses Wort als einen reduplizierten Stamm, *pqẓḥqwḥ*, ebenso wie viele spätere hebräische Manuskripte. Keine Version deutet hier zwei Worte an, vielmehr übersetzen alle das Hebräische als »Befreiung«, »Freisetzung« oder sogar »Wiedergewinnen des Sehvermögens« – wenn *pqḥqwḥ* auf seine Wurzel *pqḥ* reduziert wird, ist das Öffnen der Augen eines Menschen gemeint, um klar sehen zu können. Deshalb sollte der Bindestrich (oder *maqqēf*) aus dem Text entfernt und das Wort als Einheit gelesen werden.

Ein weiteres interessantes Beispiel für Fission findet sich in Jesaja 2,20, wo im MT *laḥpōr pērót* (»in ein Rattenloch«) steht. Das ist keineswegs eine schwierige Lesart,

und sie ergibt einen zufrieden stellenden Sinn, da sie den richtigen Ort für heidnische Götzen nennt. Doch auf der anderen Seite verbindet die Lesart der 1QIsa die beiden Worte zu einem *lḥrprm* (mit einem maskulinen Plural anstatt eines femininen), was wahrscheinlich »zu den Feldmäusen« bedeutet. Das Griechisch von Theodotion weiß nichts mit dem Wort anzufangen und überträgt es einfach in das sinnlose *pharpharōth*. Aber zumindest deutet es an, dass die hebräische Vorlage die beiden Teile als ein Wort liest. Das würde dann bedeuten, die Feldmäuse würden gute Arbeit leisten, indem sie die heidnischen Götzen, die von ihren desillusionierten Anbetern auf das Feld geworfen worden waren, in Stücke nagen. Allerdings muss zugegeben werden, dass diese Korrektur nicht ganz schlüssig ist und nur als unverbindliche Lösung angesehen werden sollte.

6. Homophonie

Es passiert in jeder Sprache häufig, dass Wörter mit völlig unterschiedlicher Bedeutung gleich klingen (wie z.B. die Wörter »mein« und »Main« oder das Substantiv »Ehe« und die Konjunktion »ehe« im Deutschen). Wir haben uns bereits ein bemerkenswertes Beispiel aus Jesaja 9 angesehen, wo der MT für *ló* (»für ihn«) fälschlicherweise *lō'* (»nicht«) angibt. Ein weiteres offensichtliches Beispiel ist Micha 1,15, wo der MT *'aḇí lāḵ* (»mein Vater zu dir«) liest anstatt *'aḇí lāḵ* (»ich werde zu dir bringen« – die Bedeutung, die der Kontext offensichtlich verlangt). Die masoretische Anmerkung favorisiert den Zusatz eines ' (Aleph) zu *'aḇí*. In der LXX (*agagō soi*) und der Vulgata (*adducam tibi*) wurde es so übersetzt. Tatsächlich ist es denkbar, dass zur Zeit Michas (8. Jh. v.Chr.) das Imperfekt des Verbs »bringen« wahlweise ohne Aleph geschrieben wurde, was auf ein kürzeres Lautzeichen hindeutete.

7. Verwechslung von ähnlich aussehenden Buchstaben

Diese Fehlerart kann historisch bestimmt werden, da in verschiedenen Stadien der Entwicklung des Alphabets einige Buchstaben, die später ganz anders geschrieben wurden, sich in der Form ähnelten. Ein nennenswertes Beispiel dafür ist der Buchstabe *y* (Yodh), der dem *w* (Waw) aus der nachexilischen Zeit sehr ähnlich war, als die quadratische Form des hebräischen Alphabets eingeführt wurde. In der Bergpredigt sprach Jesus vom »Jota« (Yodh) als dem kleinsten Buchstaben im Alphabet: Es »soll auch nicht ein Jota oder ein Strichlein von dem Gesetz vergehen, bis alles geschehen ist« (Mt 5,18). Aber bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts v.Chr. war das Yodh ein ebenso großer Buchstabe wie die anderen im Alphabet und besaß keinerlei Ähnlichkeit mit dem Waw. Daher können wir mit Sicherheit alle Verwechslungen zwischen Yodh und Waw auf das 3. Jahrhundert v.Chr. oder später datieren.

In 1QIsa finden sich zahlreiche Beispiele für Verwechslungen ähnlicher Buchstaben. In Jesaja 33,13 steht *yd'w* (»lass sie wissen«) statt wie im MT *wd'w* (»und wisst

ihr«). Noch bedeutender ist, dass wir im MT von Psalm 22,17 (22,16 in der UELB) den seltsamen Ausdruck »wie der Löwe meine Hände und meine Füße« (*kā'ªrî yāḏay wᵉ raglāy*) im Kontext finden mit: »Denn Hunde haben mich umgeben, eine Rotte von Übeltätern hat mich umzingelt – wie der Löwe meine Hände und meine Füße!« Das ergibt wirklich keinen Sinn, denn Löwen umzingeln nicht die Füße ihrer Opfer. Vielmehr stürzen sie sich auf sie und beißen sie mit ihren Zähnen durch. Außerdem lässt die Tatsache, dass in V. 14 (V. 13 UELB) das Wort »Löwe« in der normalen Schreibweise (*'aryēh*) auftritt, das an dieser Stelle angeführte Wort für »Löwe« (*'ªrí*) mehr als zweifelhaft erscheinen. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass der Verfasser innerhalb von nur vier Versen zwei unterschiedliche Schreibweisen für dasselbe Wort benutzte. Viel wahrscheinlicher ist die Lesart, die von den meisten Versionen gestützt wird: *kā'rú* (»Sie [d.h. die Hunde oder Übeltäter] haben meine Hände und meine Füße durchgraben«). Dazu muss der letzte Buchstabe Yodh nur wie ein Waw gelesen werden, was ihn zur Vergangenheitsform eines Pluralverbs in der dritten Person macht. Das ist offenbar das, was die LXX liest, denn *ōryxan* (»sie haben durchgraben«) reflektiert ein *kā'rú* von dem Verb *kúr* (»durchstechen, durchgraben«). Die Vulgata geht darin konform mit dem Wort *foderunt* (»sie haben durchgraben«). In der syrischen Peschitta steht *baz'w*, was »sie haben durchstoßen/durchstochen« bedeutet. Wahrscheinlich stellt das *'* (Aleph) in *kā'rú* lediglich eine Vokalverlängerung dar, die in hasmonäischen Manuskripten wie in 1QIsa und der sektiererischen Literatur des 2. Jahrhunderts v.Chr. gelegentlich auftaucht.

Ein weiteres Buchstabenpaar, das leicht vertauscht wurde, ist *d* (Dalet) und *r* (Rēsch). Es scheint so, als hätten diese beiden Buchstaben in allen Stadien des hebräischen Alphabets ähnlich ausgesehen – sowohl in der alten epigraphischen als auch später in der quadratischen Buchstabenform des Hebräischen. So sehen wir zum Beispiel, dass das Geschlecht, das in 1.Mose 10,4 als »Dodanim« (UELB) bezeichnet wird, in 1.Chronik 1,7 als »Rodanim« (UELB) auftaucht. Allgemein wird angenommen, dass Rodanim die bessere Lesart ist, da es ein Hinweis auf die Rodaniter an der Küste Kleinasiens zu sein scheint. Eine geradezu bizarre Abweichung der Übertragung von Sacharja 12,10 in der LXX erklärt sich am besten durch die Verwechslung von *r* und *d*. Der MT liest: »Sie werden auf mich blicken, den sie durchbohrt haben [*dāqārú*].« Doch die griechische Version lautet: »Sie werden auf mich blicken, weil sie tanzen werden im Triumph über [mich].« Das unpassende »Tanzen« ist dadurch entstanden, dass *rāqāḏú* statt *daqarú* gelesen wurde; hier wurde im selben Wort das *d* für ein *r* und das *r* für ein *d* gehalten. Doch Theodotion hat mit *exekentēsan* (»sie durchstochen«) die richtige Lesart erhalten.

Die LXX liefert in Amos 5,26 einen der interessantesten und kompliziertesten Fälle von Buchstabenverwechslung; dort wird der Name einer heidnischen Gottheit wiedergegeben. Der MT schreibt den Namen *kywn* (»Kiun«, RELB), aber die

LXX nennt ihn *Raiphan*, was auf *rypn* als Lesart ihrer Vorlage schließen lässt. Nun war es so, dass zur Zeit der Papyri von Elephantine (5. Jh. v.Chr.) die Form des *k* (Kaph) sehr ähnlich der des *r* (Rēsch) war und das *w* (Waw) dem *p* (Pē) glich. Das bedeutet, dass *kywn* leicht als *rypn* gelesen werden konnte. Wenn die Vorlage der LXX wie *rypn* aussah, hatten die Übersetzer keine Möglichkeit, daraus eine korrigierte, bessere Lesart zu machen, da es ein fremder, heidnischer Name war. Aufgrund der akkadischen Schreibweise des Namens dieser Gottheit, der mit dem Planeten Saturn in Verbindung gebracht und *Kaiwanu* ausgesprochen wurde, wissen wir heute jedoch, dass zur Zeit von Amos *kywn* die historisch richtige Schreibweise des Namens war. Das Interessante an *Raiphan* ist aber, dass er in Apostelgeschichte 7,43, wo Stephanus Amos 5,26 zitiert, so geschrieben wird. Als er zu einer gemischten Zuhörerschaft von griechisch- und aramäischsprachigen Juden redete und gleichzeitig selbst die griechischsprachigen Juden aus der Zerstreuung repräsentierte, zitierte er aus der LXX, anstatt auf das hebräische Original zurückzugreifen. Aus missionarischen Gründen zitierten die meisten Apostel aus der LXX, ganz einfach weil dies die einzige Form des Alten Testaments war, über die die griechischsprachige Bevölkerung im römischen Reich verfügte. Wenn sie »die Schriften erforschen« wollten, mussten sie anhand der LXX überprüfen, ob Paulus und die anderen christlichen Evangelisten das Alte Testament richtig anwandten und die apostolische Botschaft der Wahrheit Gottes entsprach.

Andererseits gibt es einige Beispiele, wo die LXX anscheinend eine bessere Lesart als der MT bewahrt hat, obgleich dies nur selten vorkommt. Auf dem Jerusalemer Konzil zitiert Jakobus in Apostelgeschichte 15,17 ein ausschlaggebendes Argument für die gottgegebene Befugnis, der Gemeinde Bekehrte aus den Heiden zuzufügen, ohne sie zu zwingen, jüdische Proselyten zu werden. Er baut auf der Verheißung aus Amos 9,11-12 auf, die er so zitiert: »Damit die übrigen der Menschen den Herrn suchen und alle Nationen [*ethnē*], über die mein Name angerufen ist.« Der masoretische Text liest sich folgendermaßen: »So dass sie den Überrest Edoms besitzen mögen, und alle Nationen, die meinen Namen tragen.« Sollte dies Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus die Lesart des hebräischen Textes gewesen sein, dann wäre Jakobus zurückgewiesen worden, weil er die Schrift völlig falsch zitierte; denn der ganze Sinn der Stelle war für Jakobus, dass »die übrigen der Menschen den Herrn suchen« sollten. Wenn aber die einzig gültige Lesart *yîrᵉšu* (»besitzen«) war statt des von der LXX angedeuteten *yiḏrᵉšû* (»dass sie suchen mögen«), dann hätte das Argument von Jakobus den Sinn vollkommen verfehlt. Es ist leicht zu rekonstruieren, wie der Text verzerrt wurde. Wenn wir annehmen, der Originaltext lautete *lᵉma'an yiḏrᵉšû 'ōṯô (w) šᵉ'erîṯ 'āḏām* (»dass die übrigen der Menschen ihn suchen mögen«), dann können wir erkennen, dass das Wort *'āḏām* (»Menschen«) früher vielleicht als *'eḏôm* (»Edom«) gelesen wurde, da sie in der früheren Schreib-

weise ein identisches Erscheinungsbild aufwiesen. Das *yidrešû* könnte wie *yirrešû* ausgesehen haben, besonders nachdem das *d* (Dalet) in der Zeit der Ostraka von Lachisch (Jeremias Zeit) einen kurzen Schwanz bekam. Und der Kopist dachte vielleicht, ihm läge ein Beispiel für Dittographie vor, das zu *yirešû* korrigiert werden müsste – was wiederum leicht als Äquivalent von *yí(y)rᵉšû* (von *yāraš*, »besitzen«) aufgefasst werden konnte, insbesondere, da das zweite *y* bei der alten Schreibweise wohl kaum auftauchte. Das *'et* des MT, das das Zeichen für das direkte Objekt ist, könnte die falsche Abschrift des originalen *'ōtó(w)* sein, dem das beabsichtigte letzte *w* (Waw) fehlt. All diese Variationen könnten sich ergeben haben, weil zwei Buchstaben (*r* statt *d*) falsch gelesen wurden und am Ende von *'ōtó(w)* ein *w* fehlte. Die Tatsache, dass Jakobus' Mitälteste, die von den hebräischen Schriften durchdrungen waren, keinen Einwand gegen ein möglicherweise falsches Zitat erhoben, ist ein sehr starker Anhaltspunkt dafür, dass die LXX den hebräischen Originaltext in diesem Punkt treu wiedergibt.

8. Homoeoteleuton

Dieser griechische Begriff bedeutet »dieselbe Endung haben« und kennzeichnet den Verlust von Text. Das kann passieren, wenn der Kopist ungewollt alle Worte vor dem letzten Ausdruck übergeht, da dieser identisch ist mit dem Ende des unmittelbar vorangegangenen oder folgenden Satzes. Nachdem er den Blick von der Vorlage abgewandt hat, um das gerade Gelesene abzuschreiben, wendet er sich ihr wieder zu und sieht die Worte, die er eben noch aufgeschrieben hat. Er nimmt an, sich dem nächsten Satz zuwenden zu können, und bemerkt nicht, dass er all die Worte ausgelassen hat, die dem zweiten Auftreten des wiederholten Ausdrucks vorangingen. Beispielsweise traf der Kopist von 1QIsa in Jesaja 4,5-6 zweimal auf den Ausdruck *yómām* (»bei Tag«). Der komplette Text lautet so: »Dann wird der HERR über der ganzen Stätte des Berges Zion und über seinen Versammlungen eine Wolke schaffen bei Tag und Rauch sowie Glanz eines flammenden Feuers bei Nacht; denn über der ganzen Herrlichkeit wird ein Schutzdach sein. Und ein Laubdach wird zum Schatten dienen bei Tag vor der Hitze, und als Zuflucht und Obdach vor Wolkenbruch und Regen.« Wenn der Blick des Schreibers nun von dem ersten »bei Tag« zum zweiten »bei Tag« gesprungen ist, dann hat er dazwischen vierzehn hebräische Worte ausgelassen. Leider konnte dies auch bei der sorgfältiger erhaltenen Textüberlieferung des MT geschehen. Ein auffälliges Beispiel findet sich in Psalm 145, der ein alphabetisches Akrostichon ist. Jeder aufeinander folgende Vers beginnt mit dem jeweils nächsten Buchstaben des 22 Schriftzeichen umfassenden hebräischen Alphabets. Nun ist es so, dass der MT in Vers 13 mit einem *m* (Mem) beginnt, denn das erste Wort ist *malk̲úṯᵉk̲ā* (»dein Reich«). Doch Vers 14 beginnt nicht mit *n* (Nūn, dem nächsten Buchstaben im Alphabet), sondern mit *s* (Samech,

der Buchstabe nach Nūn): *sómēḵ YHWH lᵉḵol-hannōp̄ᵉlím* (»der Herr stützt alle Fallenden«). Wo ist der dazwischen liegende Vers? Glücklicherweise blieb er im Griechischen der LXX erhalten; und wenn wir ihn ins Hebräische zurückübersetzen, bekommen wir wahrscheinlich den Originalvers: *neʾᵉmān YHWH b̲ᵉḵol-dᵉb̲ārāyw wᵉḥāsíd bᵉḵol-maʿᵃsāyw* (»Treu ist der Herr in allen seinen Worten und gnädig in allen seinen Taten«). Das Auftreten von *YHWH b̲ᵉḵol* (»der Herr in allen«) kurz nach *YHWH lᵉḵol* (»der Herr zu allen«) reichte aus, um den Schreiber zu irritieren; und einige Zeit nachdem die LXX-Übersetzung des Psalms abgeschlossen war, ging der mit *n* beginnende Vers im masoretischen Text ganz verloren.

9. Homoeoarkton

Dies bedeutet »das, was einen ähnlichen Anfang hat« und beinhaltet einen vergleichbaren Verlust von dazwischen liegenden Worten, der auftritt, wenn der Blick des Schreibers von einem Satzbeginn zum nächsten springt. Ein nennenswertes Beispiel könnte sich in 1.Samuel 14,41 finden, wo der MT liest: »Und Saul sprach zu dem Herrn: O Gott Israels, gewähre ein Vollkommenes [d.h. ein vollkommenes Los].« Die Situation erforderte Gottes Führung in einer nationalen Krisenzeit. Doch laut der LXX leitete Saul die Bitte nach einem richtigen Los durch eine lange Vorrede ein: »Warum hast du heute deinem Knecht nicht geantwortet? Liegt die Schuld bei mir oder bei meinem Sohn Jonatan, HERR, Gott Israels, so gib das Los ›Licht‹! Liegt die Schuld aber bei deinem Volk Israel, so gib das Los ›Recht‹!« (s. Anmerkung RELB). Die Schreibweise von »ein Vollkommenes« (*t̲āmím*) und »Recht« (*t̲ummîm*) war im konsonantischen Text der hebräischen Vorlage dieselbe. (Urim [Licht] und Tummim [Recht] waren die beiden kostbaren Edelsteine, die der Hohepriester in einem speziellen Fach des Brustschilds aufbewahrte. Sie sollten zur Ermittlung des göttlichen Willens benutzt werden, wenn zwei Alternativen zur Wahl standen.) Saul und seine Armee, die den besiegten Philistern nachjagten, mussten wissen, ob es Gottes Wille war, sie noch einen weiteren Tag zu verfolgen. Doch Gott gab ihnen keine klare Anweisung. Daher schloss Saul, dass jemand in der Armee gegen den Herrn gesündigt haben musste, und er wollte den Schuldigen durch Losentscheid herausfinden. Jonatan, der Sauls Schwur nicht kannte, dass niemand essen sollte, bevor die Philister nicht vollkommen besiegt waren, hatte im Wald etwas wilden Honig gekostet. So kam es, dass der größte Held der Stunde – denn er hatte den Sieg gegen die überwältigende Übermacht der Philister eingeläutet – getötet werden sollte. Aber der Blick des hebräischen Schreibers sprang leider vom ersten *ʾᵉlōhé yiśrāʾēl* (»O Gott Israels«) zum zweiten, wodurch nicht weniger als 26 hebräische Worte ausgelassen wurden. Aber auch in diesem Fall liefert uns die LXX alle verloren gegangenen Worte in Griechisch, von denen wir das Hebräische rekonstruieren können, so wie in Kittels kritischem Werk geschehen.

10. Versehentliches Auslassen von Wörtern

Homoeoteleuton und Homoeoarkton sind der Grund für das Auslassen einer beträchtlichen Anzahl von Wörtern. An dieser Stelle meinen wir jedoch den Verlust eines einzelnen Wortes, wobei ähnliche Satzteile nicht der Ursprung der Schwierigkeiten sind. Einige alte Versionen wie die LXX liefern uns einen Hinweis, dass im hebräischen Text ein Wort verloren gegangen ist. Manchmal geschah die Auslassung vor dem 3. Jahrhundert v.Chr., so dass nicht einmal die LXX es für uns zurückholen kann. Ein solches Beispiel ist 1.Samuel 13,1, wo der MT liest: »Saul war ... Jahre alt, als er König wurde.« Die Zahl fehlt vollständig, und es gibt keine Möglichkeit, sie zu ermitteln. Viele Textkritiker führen andere Stellen an, in denen ein Wort fehlt; aber dies fällt in den Bereich reiner Mutmaßung und ist nur von der jeweiligen Meinung abhängig. Wir geben uns am besten mit den objektiven Angaben des masoretischen Textes und der frühen Versionen zufrieden. Ohne die besondere Führung von Gott sind solche Vorschläge nichts weiter als reine Vermutung.

11. Varianten, die ausschließlich auf Vokalzeichen basieren

Wie wir bereits gesehen haben, gab es die hebräischen Schriften während der Zeit des Alten Testaments und sogar bis ins 7. oder 8. Jahrhundert n.Chr. nur in Form von Konsonanten. Bis zur Zeit der Masoreten findet sich kein klarer Beweis für den Gebrauch von Vokalindikatoren. Eine ähnliche Verzögerung bei der Einführung von Vokalzeichen ist auch für das Syrische und Arabische nachweisbar. Dort gab es jedoch eine ganz klare mündliche Überlieferung bezüglich der Aussprache der Konsonanten, die von den Schriftgelehrten bewahrt wurde. Von der LXX können wir viel über die frühere Aussprache des Hebräischen im 3. und 2. Jahrhundert v.Chr. lernen, weil sich darin viele Eigennamen mit griechischen Vokalen geschrieben finden. Im 3. Jahrhundert n.Chr. machte sich ein Gelehrter namens Origenes an die Vokalisierung des Alten Testaments durch die Verwendung einer griechischen Transliteration in der zweiten Spalte seiner *Hexapla*; doch leider blieb nur sehr wenig davon erhalten.

Die späte Entstehung von Vokalzeichen, die bis zur masoretischen Zeit nicht systematisch in den konsonantischen Text eingefügt wurden, bedeutet, dass wir uns sehr auf die mündliche Überlieferung der jüdischen Hüter des alttestamentlichen Originals verlassen müssen. Wir können mit Sicherheit annehmen, dass ihre Vokalsetzung in den allermeisten Fällen dem Sinn des ursprünglichen Autors entspricht. Allerdings bleibt ein kleiner Prozentsatz von fraglichen Stellen, wo eine leicht veränderte Punktierung eine bedeutende Auswirkung auf den Sinn haben könnte. Im Allgemeinen ist Hebräisch natürlich gut verständlich für jene, die es regelmäßig sprechen, auch wenn dabei keine Vokalindikatoren vermerkt sind. Heute werden nahezu alle Dokumente in Israel nur in Konsonanten gedruckt, und

es gibt überhaupt keine Streitigkeiten über Klang oder Bedeutung der geschriebenen Worte. (Dasselbe gilt für Arabisch und Syrisch.) Im Umgang mit der Literatur, die vor zweitausend Jahren geschrieben wurde, bleibt dennoch bestehen, dass Sprachstrukturen viel mehr variierten – besonders in poetischen Literaturgattungen – als im heutigen Hebräisch; und Vokalzeichen sind eine überaus erforderliche Absicherung für eine genaue Auslegung.

Um einige Probleme der richtigen Vokalpunktierung zu illustrieren, möchten wir ein paar Stellen besprechen, die in Verbindung mit dem Herrn Jesus stehen. Wie die frühen Versionen oder (in manchen Fällen) das Neue Testament andeuten, wurde jede der nachfolgenden Stellen von den Masoreten unterschiedlich punktiert.

1. In Jesaja 7,11 soll König Ahas ein Wunderzeichen fordern, um zu bestätigen, dass Jesajas Botschaft von der Befreiung Judas durch Gott wirklich vom Herrn ist. Jesaja sagt (laut MT): »Fordere dir ein Zeichen vom HERRN, deinem Gott! In der Tiefe fordere [*šᵉ'ālāh*] es oder oben in der Höhe!« Das bedeutet: Er konnte sich jede Art von Wunder oben im Himmel oder unten auf der Erde aussuchen. Interessanterweise deuten die griechischen Versionen alle eine andere Vokalsetzung von *šᵉ'ālāh* an – nämlich *šᵉ'lāh*, was »im Scheol [Hades]« bedeutet. Die LXX gibt *eis bathos* (»in der Tiefe«) wieder; Aquila, Symmachus und Theodotion übertragen es entweder mit *eis bathos* oder *eis Hadēn* (»zum Hades«). Ebenso Hieronymus in der Vulgata: *in profundum inferni* (»in der Tiefe des Hades«). Insgesamt verleiht dies der Korrektur ein beträchtliches Gewicht.

2. In Jesaja 9,5 (9,6 in der UELB) liest der MT: »Und man [oder ›er‹] nennt seinen Namen: Wunderbarer ...« Aber die LXX (die in ihrer Übertragung dieser Stelle sehr nachlässig ist) macht daraus das passive Präsens *kaleitai*, was »sein Name wird genannt« bedeutet. Die Vulgata gibt es ebenfalls im Passiv mit *vocabitur*, »wird genannt werden«, wieder; das syrische *ethqrī* steht wie in der LXX im passiven Präsens. All das drängt im MT nach einer Umpunktierung von *yiqrā'* zum passiven *yiqqārē'* (»wird genannt werden«). Im Kontext ergibt das etwas mehr Sinn und erfordert keine Veränderung in den Konsonanten.

3. In Micha 5,1 gibt der MT die Prophezeiung über die Geburt Christi in Bethlehem so wieder: »Und du, Bethlehem Efrata, zu klein, um unter den Tausenden [*'alpé*] von Juda zu sein.« Dies bedeutet: »Um zu den Orten mit tausend Familien oder mehr gerechnet zu werden.« Aber in Matthäus 2,6 wird zitiert: »Und du, Bethlehem, Land Juda, bist keineswegs die geringste unter den Fürsten Judas.« Das griechische Wort für »Fürsten« (*hēgemosin*) spiegelt das hebräische *'allupé* wider anstatt *'alpé* . Übrigens entspricht dies nicht der LXX, die den MT mit dem Wort *chiliasin* (»Tausenden«) unterstützt. Daher muss es aus einer früheren, unabhängigen Überlieferung stammen.

4. Psalm 2,9, wo Gott, der Vater, seinen messianischen Sohn anredet, sagt (laut MT): »Mit eisernem Stab magst du sie zerschmettern.« Das bezieht sich auf die feindlichen Könige, die sich gegen ihn erheben. Diese Punktierung von *tᵉrō'ēm* (»zerschmettern«) scheint durch die zweite Hälfte des Verses bestätigt zu werden: »wie Töpfergeschirr sie zerschmeißen«. Andererseits liest die LXX *poimaneis* (»du wirst herrschen«), was auf die Vokalindikatoren *tir'ēm* schließen lässt. Das wird durch das Wort für »Stab« (*šēḇet*) bekräftigt; es ist das reguläre Wort für den Stab eines Hirten oder das Zepter eines Königs. Es ist höchst bedeutsam, dass dieser Vers in Offenbarung 2,27 zitiert wird: »Er wird sie weiden [oder ›über sie herrschen‹] mit eiserner Rute, wie Töpfergefäße zerschmettert werden.« In Offenbarung 12,5 lesen wir wieder: »Sie gebar einen Sohn, ein männliches Kind, der alle Nationen hüten [*poimainein*] soll mit eisernem Stab.« In beiden Stellen liegt die Betonung nicht so sehr auf Zerstören oder Zerschmettern als vielmehr auf Führen und Regieren als Herrscher über die ganze Erde. Es ist also wahrscheinlich, dass wir das Wort *tᵉrō'ēm* aus dem MT umpunktieren sollten in *tir'ēm*. Die zweite Lesart entspricht der der Vulgata (*regēs*) und der syrischen Übersetzung (*ter'e'*), da beide »du wirst herrschen« bedeuten.

5. Psalm 22, der Kreuzigungspsalm, liest laut MT in V. 9 (in der UELB V. 8): »Vertraue [*gōl*] auf Jahwe; er wird ihn retten [oder ›der möge ihn retten‹], ihn [d.h. den Psalmisten aus seinem Leiden und seiner Erniedrigung] befreien, weil er Lust an ihm hat!« Dieser Vers enthält eine durchaus schwierige Vermischung von zweiter (»vertraue [du]«) und dritter Person (»ihn«); beides bezieht sich in diesem Vers auf dieselbe Person. Aber die Formulierung der LXX ist: »Er vertraute auf den Herrn; er soll ihn retten.« Das lässt auf eine Umpunktierung von *gōl* zu *gal* schließen – dieselben Konsonanten, aber ein anderer Vokal. Dies wird nicht nur von der Vulgata (*speravit*) unterstützt, sondern auch von der syrischen Übersetzung (*'ettekel*). Am wichtigsten ist jedoch, dass Matthäus 27,43 es in der dritten Person Singular ausdrückt: »Er vertraute [*pepoithen*] auf Gott, der rette ihn.« Mit Rücksichtnahme auf den Kontext, die frühen Versionen und das neutestamentliche Zitat finden sich insgesamt gute Gründe, *gōl* in *gal* zu verändern.

6. Psalm 90,2 lautet im MT: »Ehe geboren waren die Berge und du die Erde und die Welt geboren [*wattᵉḥólēl*] hattest ... bist du, Gott.« In nahezu allen frühen Versionen steht das Verb »geboren« im Passiv (*wattᵉḥólal*, »geboren wurde«), was das zweite Verb zum Passiv macht; dadurch steht es im Einklang mit dem ersten Verb »geboren waren«. Die LXX, Aquila, Symmachus, Hieronymus und selbst der aramäische Targum (der normalerweise mit dem MT übereinstimmt) geben das zweite Verb alle im Passiv an. Es besteht sogar ein frühes hebräisches Manuskript aus der Genisa in Kairo, das das Verb im Passiv statt im Aktiv liest. Daher können wir diese Korrektur unbesorgt übernehmen und es zu dem Passivverb »geboren wurden« machen, was die Schmerzen von Geburtswehen wie bei einer Frau nahe legt.

B. Die Kanons der Textkritik

Nachdem wir die elf Kategorien von Textfehlern beschrieben haben, wollen wir nun in zusammenfassender Form die sieben »Kanons« oder Verfahrensregeln der Textkritik aufführen, um zu einem durchdachten Standpunkt über abweichende Lesarten zu gelangen. Diese Kanons sind entsprechend ihrer Priorität oder ihres relativen Wertes angeordnet.

Kanon 1. Im Allgemeinen ist die ältere Lesart der Lesart in späteren Manuskripten vorzuziehen. In einem alten Manuskript wie 1QIsa können jedoch weniger verlässliche Lesarten auftreten – ganz einfach, weil es eine schnell angefertigte Abschrift für den privaten Gebrauch und nicht zur öffentlichen Anbetung oder offiziellen Belehrung gedacht war. Doch normalerweise gilt: Je älter ein Manuskript ist, umso geringer ist die Wahrscheinlichkeit einer von den Autographen abweichenden Lesart.

Kanon 2. Die schwierigere Lesart (*lectio difficilior*) ist der leichteren vorzuziehen. Das ergibt sich daraus, dass der Kopist ein schwieriges Wort oder einen Satzteil in seiner Vorlage wahrscheinlich eher vereinfachte, als dass er eine einfache Lesart schwieriger machte. Natürlich sollte hinzugefügt werden, dass diese Regel nicht gilt, wenn die kompliziertere Lesart aufgrund von Fehlern des Schreibers zustande gekommen ist. Dasselbe trifft zu, wenn die Lesart so kompliziert ist, dass sie keinen rechten Sinn ergibt, oder wenn die kompliziertere Lesart einen Gedanken oder Standpunkt ausdrückt, der im Widerspruch zu anderen Aussagen des Buches steht.

Kanon 3. Die kürzere Lesart ist im Allgemeinen der längeren vorzuziehen. Der Grund dafür ist, dass Kopisten eher dazu neigen, zusätzliches Material zur Klarstellung oder Ausschmückung einzufügen, als Worte in ihrer Vorlage auszulassen. Allerdings gilt diese Regel nicht, wenn die kürzere Lesart aufgrund von Haplographie oder Homoeoteleuton entstanden zu sein scheint.

Kanon 4. Die Lesart, die alle Varianten am besten erklärt, ist höchstwahrscheinlich das Original. Ein hervorragendes Beispiel ist der bereits besprochene Psalm 22,17 (V. 16 in der UELB), wo wir gesehen haben, wie *kā'rú* (»sie haben durchgraben«) fälschlicherweise als *kā'ʷrí* gelesen wurde (zu einer Zeit, als sich Waw und Yodh sehr ähnlich waren), was wohl der Grund für die Lesart im MT gewesen sein dürfte. Es ist jedoch viel unwahrscheinlicher, dass mit *kā'rú*, das im Kontext einen klaren Sinn ergibt, ursprünglich der Ausdruck »wie der Löwe« gemeint war.

Kanon 5. Die Lesart mit der weitesten geographischen Unterstützung bekommt den Vorzug gegenüber einer Lesart, die nur innerhalb eines Gebietes oder einer einzigen Manuskriptfamilie vorkommt. Somit ist eine Lesart, die von der LXX, der altlateinischen Version *Vetus Latina* und den koptisch-ägyptischen Versionen be-

stätigt wird, nicht so empfehlenswert wie eine, die von der Vulgata und der LXX (außer den Psalmen) oder von der LXX und der samaritischen Version bescheinigt wird. Der Grund dafür ist, dass sowohl die altlateinische als auch die koptische Version ursprünglich die LXX als Übersetzungsgrundlage hatten und nicht direkt den hebräischen Text. In 4.Mose 22,35 stimmen beispielsweise die samaritische Version und die LXX mit *ṯišmōr lᵉḏabbēr* (»du wirst vorsichtig sprechen«) überein, wohingegen der MT einfach *ṯᵉḏabbēr* (»du wirst sprechen«) angibt. Obwohl ein paar LXX-Manuskripte in der Qumransammlung gefunden wurden, kann man mit Sicherheit sagen, dass die LXX und die samaritische Version nur sehr geringen Einfluss aufeinander hatten. Wenn sie daher zu derselben vom MT abweichenden Lesart kommen, ist es sehr gut möglich, dass sie richtig liegen.

Kanon 6. Die Lesart, die am besten mit Stil, Diktion und Standpunkt des Autors im Rest des Buches übereinstimmt, ist der Lesart vorzuziehen, die deutlich davon abzuweichen scheint. Natürlich muss dieses Kriterium mit Vorsicht angewandt werden, denn der Verfasser könnte über ein breiteres Spektrum von Standpunkten und Ansichten verfügt haben, als heutige Liberale für zulässig halten. Wir müssen uns vor jeder Korrektur hüten, die lediglich auf unserer persönlichen Vorliebe oder größtenteils subjektiven Meinung beruht.

Kanon 7. Eine Lesart, die keine lehrmäßige Ausrichtung des Kopisten wiedergibt, hat den Vorzug vor einer, die einen parteiischen Standpunkt verrät. In Jesaja 1,12 sehen wir zum Beispiel, dass die Masoreten vom angeblichen Anthropomorphismus des MT abweichen: »Wenn ihr kommt, um vor meinem Angesicht zu erscheinen [*lērā'ōṯ*], wer hat das von eurer Hand gefordert, meine Vorhöfe zu zertreten?« Die eindeutige Lesart des unpunktierten Textes wäre nicht die verkürzte Form des mediopassiven Infinitivs (*lērā'ōṯ* für *lᵉhērā'ōṯ*), sondern das aktive Infinitiv *lirᵃ'ōṯ* (»sehen«). Der Grund, es als Mediopassiv zu lesen, ist theologischer Natur. Da kein Mensch Gott sehen kann, wäre der Prophet nicht so dumm gewesen, Israel etwas zu verbieten, was das Volk sowieso nie hätte tun können. Aber das Problem der Punktierung im MT ist, dass »vor« normalerweise *lᵉpānay* (»vor mich«) geschrieben wird, statt einfach nur *pānāy,* was »mein Angesicht« bedeutet und nicht »vor«. Diese beiden Faktoren führen zu dem Schluss, dass der MT zu einem antianthropomorphischen Standpunkt gewechselt ist, erkennbar an der falschen Punktierung von *lirᵉ'ōṯ* als dem passiven Infintiv an Stelle des aktiven. Die hohe Meinung der Masoreten von Gott als einem transzendenten Geist ließ sie davor zurückschrecken, den bildlichen Ausdruck »mein Angesicht zu sehen« zu verwenden, den Jesaja wahrscheinlich wirklich beabsichtigte. Doch ist es durchaus möglich, dass er zur Zeit Jesajas eine Redewendung war, mit der das Kommen zum Tempel in Verehrung und Gebet ausgedrückt wurde. Das Wort *ṗaním* bedeutete sowohl »Angesicht« als auch »Gegenwart«; und da die Gegenwart Jahwes über der Bundeslade im inneren Heiligtum ruhte, wurde der Schaubrottisch

im Hebräischen eigentlich »der Tisch und das Brot der Gegenwart« (*šilḥān wᵉleḥem pānîm*) genannt. Die zwölf Brote wurden so bezeichnet, weil sie in der Gegenwart Gottes dargebracht wurden, verborgen auf der anderen Seite des Vorhangs, der das Heiligtum vom Allerheiligsten trennte.

C. Grundregeln für kompetente Textkorrektur

Nachdem wir die allgemeinen Richtlinien zur Beurteilung alternativer Lesarten aufgrund der sieben Kanons behandelt haben, kommen wir jetzt zu einer abschließenden Zusammenfassung aus Ernst Würthweins ausgezeichnetem Werk *The Text of the Old Testament* (New York: Macmillan, 1957, S. 80-81). Würthwein ist kein evangelikaler Gelehrter, doch er repräsentiert ein sehr hohes Niveau deutscher Gelehrsamkeit auf dem Gebiet der Textkritik, und seine empfohlenen Vorgehensweisen sind über jeden Vorwurf erhaben – außer vielleicht für Kritiker, die den Grundtext der Schrift zu verändern wünschen, um ihn gemäß ihrer eigenen Vorstellungen in Bezug auf seine Aussage anzupassen. Nachfolgend Würthweins Konzept:

1. Wo der MT und andere Zeugnisse dieselbe Lesart präsentieren und diese vernünftig und intelligent klingt, sollte nicht an ihr gerüttelt werden. (Es ist unzulässig, diese Lesart abzulehnen und Mutmaßungen anzustellen, wie es viele gewagt haben.)

2. Wo andere Zeugnisse ernsthafte Abweichungen vom MT aufweisen und beide Lesarten gleichermaßen vernünftig erscheinen, sollte dem MT deutlich der Vorzug gegeben werden.

3. Wo der Text des MT aus irgendeinem Grund zweifelhaft ist oder nahezu unmöglich erscheint – ob vom Standpunkt der Grammatik oder der Sinngebung im Kontext – und die Lesart des anderen Zeugnisses einen zufrieden stellenden Sinn ergibt, sollte die letztere sorgfältig in Erwägung gezogen werden. Das trifft besonders zu, wenn erkennbar ist, wie die Lesart des MT durch einen der bekannten Abschreibfehler (wie oben beschrieben) entstanden sein könnte. Gibt es jedoch Anlass zur Annahme, dass der Übersetzer nur eine klare Lesart abgeliefert hat, weil er den Sinn des vor ihm liegenden hebräischen Textes nicht ausmachen konnte, und deshalb die Bedeutung mehr oder weniger erraten hat, so haben wir es mit einem unklaren Text zu tun, den wir nur durch vorsichtige Vermutungen erhellen können.

4. Wo weder der MT noch andere Zeugnisse eine plausible Lesart liefern, bleibt dem Beurteiler nur die Vermutung. Aber er muss sein Bestes geben, um eine Lesart zu rekonstruieren, die den verzerrten Worten des masoretischen Textes so nahe wie möglich kommt. Hierbei sind die üblichen Arten von Abschreibfehlern und die verschiedenen alternativen Lesarten in Betracht zu ziehen, die sich aus der ursprünglichen Formulierung sehr leicht entwickelt haben könnten.

5. In seiner ganzen Arbeit mit Textproblemen muss der Beurteiler die Psyche des Schreibers gebührend berücksichtigen. Er muss sich Fragen stellen wie: »Wie mag er wohl diesen Fehler begangen haben, wenn es einer ist?« »Wie passt das zu seinen Denkmustern oder Verfahrensweisen, die im Rest des Buches erkennbar sind?«

Mit diesem sorgfältig ausgearbeiteten Konzept hat Würthwein uns eine verlässliche Methode von wissenschaftlicher Objektivität und systematischer Vorgehensweise hinterlassen. Sie dient dazu, viele gefährliche und schlecht durchdachte Korrekturen auszuschließen, die der Öffentlichkeit in gutem Glauben als Textkritik angedreht werden.

Der Pentateuch

Welche stichhaltigen Beweise gibt es für die mosaische Verfasserschaft des Pentateuchs?

In liberalen und neoorthodoxen Kreisen wird weithin bestritten, dass Mose etwas mit der Abfassung des Pentateuchs zu tun hatte. Die meisten Kritiker, die diese Überzeugung vertreten, meinen, dass die fünf Bücher Mose von mehreren verschiedenen, anonymen Autoren geschrieben wurden, beginnend im 9. Jahrhundert v.Chr. und abschließend mit dem letzten Teil, dem »priesterlichen Gesetzbuch«, gegen 445 v.Chr. – zur Zeit von Esra, der es auf dem Laubhüttenfest laut vorlas (vgl. Neh 8). Wieder andere Gelehrte, besonders solche aus der formkritischen Schule, sind der Auffassung, dass bis zur Zeit Esras nur sehr wenig vom Pentateuch niedergeschrieben war, obwohl einige Teile mehrere Jahrhunderte zuvor als mündliche Überlieferung existiert haben könnten – vielleicht sogar schon zur Zeit Moses. Angesichts der allgemeinen Übereinstimmung unter nicht-evangelikalen Gelehrten, dass alle Ansprüche auf Moses Verfasserschaft unberechtigt sind, ist es für uns ratsam, die stichhaltigen und zwingenden Beweise – sowohl die inneren als auch die äußeren – zumindest kurz zu besprechen, die den gesamten Pentateuch als das authentische Werk von Mose ausweisen, das er unter der Inspiration des Heiligen Geistes schrieb.

Das biblische Zeugnis der mosaischen Verfasserschaft

Der Pentateuch nennt Mose häufig als seinen Verfasser, den Anfang macht 2.Mose 17,14: »Danach sprach der HERR zu Mose: Schreib dies zum Gedächtnis in ein Buch ..., dass ich die Erinnerung an Amalek vollständig unter dem Himmel auslöschen werde!« In 2.Mose 24,4 lesen wir: »Da schrieb Mose alle Worte des HERRN auf.« In Vers 7 wird uns berichtet: »Und er nahm das Buch des Bundes und las es vor den Ohren des Volkes.« 2.Mose 34,27, 4.Mose 33,1-2 und 5.Mose 31,9 bestätigen ebenfalls die mosaische Verfasserschaft. In der zuletzt aufgeführten Stelle heißt es: »Und Mose schrieb dieses Gesetz auf und gab es den Priestern.« Zwei Verse später wird als dauerhafter Befehl für die Zukunft gesagt: »Wenn ganz Israel kommt, um vor dem HERRN, deinem Gott, an der Stätte zu erscheinen, die er erwählen wird, sollst du dieses Gesetz vor ganz Israel ausrufen lassen, vor ihren Ohren.« Diese Bestimmung zieht sich durch alle Teile von 2. bis 5.Mose (zumindest bis einschließlich 5.Mose 30).

Nach dem Tod von Mose gibt Gott diese Anweisungen an Josua, den Nachfolger von Mose, weiter: »Dieses Buch

des Gesetzes soll nicht von deinem Mund weichen, und du sollst Tag und Nacht darüber nachsinnen, damit du darauf achtest, nach alledem zu handeln, was darin geschrieben ist« (Jos 1,8). Die Leugnung der mosaischen Verfasserschaft würde bedeuten, dass jeder dieser oben zitierten Verse falsch und der Annahme nicht wert ist. Israel befand sich außerhalb der Stadt Sichem an den Hängen vom Berg Ebal und vom Berg Garizim, als Josua 8,32-34 uns berichtet, dass Josua – so wie Mose vor ihm – laut aus dem Gesetz Moses die in Stein gehauenen Abschnitte aus 3. und 5.Mose las, die sich auf Segen und Fluch bezogen (vgl. 5Mo 27-28). Wenn die Urkundenhypothese Recht hat, muss auch dieser Bericht als reine Erfindung abgetan werden. Andere alttestamentliche Verweise auf die mosaische Verfasserschaft des Pentateuchs sind 1.Könige 2,3; 2.Könige 14,6; 21,8; Esra 6,18; Nehemia 13,1; Daniel 9,11-13 und Maleachi 3,22. All diese Zeugnisse müssten dann als völliger Irrtum zurückgewiesen werden.

Auch Christus und die Apostel bezeugten unmissverständlich, dass Mose der Verfasser der Tora (des Gesetzes) war. Jesus sagte in Johannes 5,46-47: »Denn wenn ihr Mose glaubtet, so würdet ihr mir glauben, denn er hat von mir geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?« Wie wahr! Gleicherweise sagte Jesus in Johannes 7,19: »Hat nicht Mose euch das Gesetz gegeben? Und keiner von euch tut das Gesetz.« Erklärt man Christi Bestätigung, dass Mose der wahre Autor des Pentateuchs war, für ungültig – wie die moderne kritische Theorie es tut –, folgt daraus unweigerlich, dass die Autorität Christi geleugnet wird. Denn wenn er sich in einer historischen Sache wie dieser irrte, dann könnte er ebenso mit jeder anderen seiner Überzeugungen oder Lehren Unrecht haben. In Apostelgeschichte 3,22 sagte Petrus zu seinen Landsleuten: »Mose hat schon gesagt: Einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, aus euren Brüdern erwecken« (vgl. 5Mo 18,15). In Römer 10,5 bestätigte Paulus: »Denn Mose beschreibt die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz ist: Der Mensch, der diese Dinge getan hat, wird durch sie leben.« Aber die JEDP-Hypothese von Wellhausen und den rationalistischen modernen Kritikern leugnet, dass Mose überhaupt etwas vom Pentateuch geschrieben hat. Dies würde bedeuten, dass Christus und die Apostel sich völlig geirrt hätten, als sie es Mose zuschrieben. Ein Fehler wie dieser in Bezug auf historische Fakten, die bestätigt werden können, führt zu der ernsthaften Frage, ob überhaupt irgendeine theologische Lehre, die sich mit metaphysischen Dingen außerhalb unserer Nachprüfbarkeit beschäftigt, für glaubwürdig oder verlässlich gehalten werden kann. Wir sehen also: Die Frage der mosaischen Authentizität als Verfasser des Pentateuchs ist eine Sache von äußerster Bedeutung für den Christen. Christi eigene Autorität steht hier mit auf dem Spiel.

Innere Beweise für die mosaische Verfasserschaft

Zusätzlich zu den direkten Beweisen aus dem Pentateuch haben wir das Zeugnis von beiläufigen Anspielungen auf zeitgenössische Ereignisse oder Themen, auf soziale oder politische Zustände oder auf klimatische oder geographische Bedingungen. Wenn all diese Faktoren fair und ordentlich gewichtet werden, führen sie zu folgendem Schluss: Der Autor dieser Bücher und seine Leser müssen ursprünglich in Ägypten gelebt haben. Außerdem deuten diese Faktoren an, dass sie nur wenig oder überhaupt keine Kenntnis von Palästina aus erster Hand hatten und nur durch die mündliche Überlieferung ihrer Vorväter davon wussten. Wir nennen hier die folgenden Beweise:

1. Klima und Wetter in 2.Mose sind typisch für Ägypten, nicht für Palästina (vgl. den Verweis auf den Getreidestand in Verbindung mit der Hagelplage in 2Mo 9,31-32).
2. Bäume und Tiere in 2. bis 5.Mose sind alle in Ägypten oder auf der Sinai-Halbinsel beheimatet, jedoch nicht in Palästina. Die Akazie ist in Ägypten und auf dem Sinai heimisch, wird jedoch in Kanaan kaum gefunden, außer am Toten Meer. Dieser Baum lieferte das Holz für einen Großteil der Einrichtung der Stiftshütte. Die Häute für ihre äußere Bedeckung stammten vom *taḥaš*, der Seekuh, die in Palästina nicht zu finden ist, jedoch in den an Ägypten und den Sinai angrenzenden Meeren. Die Listen von reinen und unreinen Tieren in 3.Mose 11 und 5.Mose 14 enthalten einige, die auf der Sinai-Halbinsel heimisch sind, wie zum Beispiel das *dîsōn* (den Wisent; 5Mo 14,5); den *ya'ănāh* (den Strauß; 3Mo 11,16); und die *tᵉ'ô* (die Antilope; 5Mo 14,5). Es ist schwer vorstellbar, wie eine Liste dieser Art neunhundert Jahre später hätte zusammengestellt werden können, als das hebräische Volk in einem Land lebte, das nicht ein einziges dieser Tiere aufweisen konnte.
3. Noch schlüssiger sind die geographischen Hinweise, die die Sicht eines Menschen verraten, der Palästina nicht persönlich kennt, dem jedoch Ägypten nur allzu vertraut ist. (1) In 1.Mose 13,10, wo der Autor seinen Lesern die grüne Vegetation des Jordantals vermitteln möchte, vergleicht er sie mit einem wohlbekannten Ort im östlichen Teil des ägyptischen Delta-Gebiets, das zwischen Busiris und Tanis nahe Mendes liegt. Er erklärt, das Jordantal sei »wie das Land Ägypten, bis nach Zoar hin« (ägypt. *T-;-r*). Aus dieser beiläufigen Erwähnung wird deutlich, dass der Autor für eine Leserschaft schrieb, die mit dem landschaftlichen Erscheinungsbild von Palästina nicht vertraut war, jedoch die Landschaft von Unter-Ägypten persönlich kannte. Diese Menschen

konnten nur in Ägypten aufgewachsen sein, und das passt ausschließlich zu einer mosaischen Abfassungszeit des ersten Buches Mose. (2) Die Gründung von Kirjat-Arba (der vorisraelitische Name von Hebron in Süd-Juda) fand nach 4.Mose 13,22 »sieben Jahre vor [der Erbauung von] Zoan in Ägypten« statt. Das lässt deutlich darauf schließen, dass Moses Leserschaft den Zeitpunkt der Gründung Zoans kannte, jedoch nicht wusste, wann Hebron – eine der führenden israelitischen Städte nach der Eroberung – gegründet wurde. (3) In 1.Mose 33,18 wird die »Stadt Sichem ... im Land Kanaan« erwähnt. Da das Volk seit der Eroberung bereits über sieben Jahrhunderte lang in Palästina lebte (laut der Datierung dieser Stelle durch die Wellhausen-Schule), ist es schon recht seltsam, wenn ihnen erzählt werden musste, dass eine solche Stadt wie Sichem »im Land Kanaan« lag. Doch für ein Volk, das dort noch nicht wohnte – so wie Moses Gemeinde –, war dies sehr angemessen.

4. Von 2.Mose bis zum Ende von 5.Mose ziehen sich Atmosphäre und Umgebung der Wüste durch den Text (auch wenn es ein paar Verweise auf landwirtschaftliche Tätigkeiten gibt, die eine Vorausschau auf die Bedingungen des Landes sind, das schon bald eingenommen werden sollte). Für eine Leserschaft, die seit mehr als sieben Jahrhunderten in Palästina lebte und nur mit dem Tempel von Salomo oder Serubbabel als ihrem zentralen Heiligtum vertraut war, wäre ein großes Zelt oder eine Stiftshütte als zentraler Anbetungs- und Versammlungsort kaum von Bedeutung gewesen. Wellhausens Erklärung, die Stiftshütte sei nur eine künstliche Extrapolation vom Tempel gewesen, passt mit den Fakten nicht zusammen. Der Tempel unterschied sich in Größe und Einrichtung erheblich von dem, was die Tora über die Stiftshütte sagt. Aber selbst diese Theorie historischer Fiktion liefert keine Erklärung dafür, weshalb Esras Zeitgenossen ein solches Interesse an einem Zelt zeigten, dass sie ihm in 2.Mose so viele Kapitel (25-40) widmeten, dass dessen Beschreibung fast drei Viertel des dritten Buches Mose durchzieht und dass es auch sehr oft in 4. und 5.Mose erwähnt wird. In der ganzen Weltliteratur findet sich kein anderes Beispiel für eine solch fesselnde Aufmerksamkeit für eine Konstruktion, die nie wirklich existierte und die keinen Bezug zu einer Generation hatte, für die sie beschrieben wurde.
5. Es könnten viele fachspezifische und sprachliche Beweise erbracht werden, um einen ägyptischen Hintergrund für den Text der Tora zu stützen. Ausführliche Beispiele dafür finden sich in meinem Werk

Survey of Old Testament Introduction (S. 111-114). Es reicht wohl, wenn ich sage, dass im Pentateuch eine weitaus größere Zahl ägyptischer Namen und Lehnwörter zu finden ist als in jedem anderen Teil der Schrift. Genau das würden wir auch von einem Autor erwarten, der in Ägypten aufgezogen wurde und der für ein Volk schrieb, das aus derselben Umgebung stammte wie er.

6. Wäre der Pentateuch zwischen dem 9. und 5. Jahrhundert v.Chr. verfasst worden, wie die Schule der Urkundenhypothese behauptet, und würde er die religiösen Praktiken und politischen Perspektiven des 5. und 6. Jahrhunderts zurück in die Zeit von Mose extrapolieren (mittels eines frommen Schwindels), könnte durchaus erwartet werden, dass dieses unechte Dokument, das lange nach der Ernennung Jerusalems zur Hauptstadt des israelitischen Königreiches ausgedacht wurde, Jerusalem bei vielen Gelegenheiten mit Namen nennen würde. Es hätte mit Sicherheit einige Prophetien über die zukünftige Eroberung dieser Stadt und ihren kommenden Status als Standort des dauerhaften Tempels Gottes enthalten. Aber eine sorgfältige Überprüfung des gesamten Textes von 1.Mose bis 5.Mose kommt zu dem erstaunlichen Ergebnis, dass Jerusalem nicht ein einziges Mal mit Namen genannt wird. Tatsächlich wird in 1.Mose 22 Morija als der Ort beschrieben, an dem Abraham seinen Sohn Isaak opfern wollte, aber es findet sich keine Andeutung, dass dort der zukünftige Tempel stehen sollte.

In 1.Mose 14 wird Melchisedek als der »König von Salem« bezeichnet – nicht »Jeru-salem« –, doch wiederum fehlt jeglicher Hinweis, dass es später zur religiösen und politischen Hauptstadt des hebräischen Staates werden würde. In 5.Mose 12,5-18 finden wir eine Andeutung auf eine »Stätte ..., die der HERR, euer Gott, aus all euren Stämmen erwählen wird, um seinen Namen dort niederzulegen, dass er dort wohne«. Obwohl diese Aussagen allgemein genug sind, um Orte wie Silo und Gibeon einzuschließen, wo die Stiftshütte vor dem Bau des salomonischen Tempels längere Zeit stand, ist anzunehmen, dass 5.Mose 12,5 hauptsächlich als Prophezeiung der Errichtung des Jerusalemer Tempels gedacht war. Dennoch ist es nahezu unmöglich, eine Erklärung dafür zu finden, dass der Name Jerusalems in dem angeblich späten und nicht von Mose stammenden Werk fehlt, wo es doch allen Grund für seine Erwähnung gab. Nur die Annahme, dass die Tora mosaischen Ursprungs ist oder zumindest weit vor der Eroberung Jerusalems im Jahr 1000 v.Chr. verfasst wurde, kann das Fehlen des Namens dieser Stadt überhaupt erklären.

7. Bei der Datierung literarischer Dokumente ist es von großer Bedeutung, die Schlüsselbegriffe herauszufinden, die zur Zeit der Abfassung des Werkes offenbar gebräuchlich waren. Im Fall eines religiösen Buches sind die Titel, die sich charakteristischerweise auf Gott beziehen, von zentraler Bedeutung. In der Zeit zwischen 850-450 v.Chr. finden wir ein zunehmendes Auftreten des Titels *YHWH s^{e}ba'ót* (in deutschen Versionen wird dies größtenteils wiedergegeben mit »Herr der Heerscharen« oder »Herr Zebaoth«). Diese Benennung, die die Allmacht des Bundesgottes von Israel besonders betont, findet sich 67-mal in Jesaja (spätes 8. Jh.), 83-mal in Jeremia (spätes 7. und frühes 6. Jh.), 13-mal in den beiden Kapiteln von Haggai (spätes 6. Jh.) und 51-mal in den vierzehn Kapiteln von Sacharja (spätes 6. bis frühes 5. Jh.). Diese Propheten umspannen fast den gesamten Zeitraum, in dem der Pentateuch von den Herren J, E, D und P abgefasst sein soll; doch erstaunlicherweise findet sich der Titel »Herr der Heerscharen« im ganzen Pentateuch nicht ein einziges Mal. Vom Standpunkt der vergleichenden Literaturwissenschaft würde dies für die stärkste Beweisform dafür gehalten werden, dass die Tora zu einer Zeit verfasst wurde, als der Titel »Herr der Heerscharen« nicht benutzt wurde – daher muss alles, selbst das so genannte »priesterliche Gesetz«, vor dem 8. Jahrhundert v.Chr. entstanden sein. Wenn dies eine zulässige Schlussfolgerung ist, dann muss die ganze Urkundenhypothese vollkommen aufgegeben werden.
8. Wenn das »priesterliche Gesetz« im Pentateuch wirklich im 6. und 5. Jahrhundert verfasst worden wäre, wäre zu erwarten, dass unverwechselbare levitische Einrichtungen und Bereicherungen des öffentlichen Gottesdienstes, die von der Zeit Davids an eingeführt wurden, im Pentateuch häufig Erwähnung fänden. Unter diesen Charakteristika befände sich die Zunft der Tempelsänger, die von König David in 24 Abteilungen gegliedert wurden (1Chr 25) und die in den Überschriften der Psalmen oft genannt werden. Doch in der Tora werden an keiner Stelle organisierte Abteilungen von levitischen Sängern erwähnt.

   Die Ordnung der Schriftgelehrten (*sōpērîm*) hätte mit Sicherheit Erwähnung gefunden, da der oberste der Schriftgelehrten, Esra, große Teile des Pentateuchs in der Zeit vor dem Laubhüttenfest 445 v.Chr. abschloss – laut der Wellhausen-Hypothese. Aber aus unerklärlichen Gründen werden weder die Ordnung der Schriftgelehrten oder ihre Funktion noch irgendwelche prophetischen Hinweise aufgeführt, dass es eines Tages solche

Wächter des heiligen Textes geben würde.

Von der Zeit Salomos an gab es den sehr wichtigen Stand der Tempeldiener, die als Nethinim bekannt waren (»jene, die gegeben wurden«, d.h. für den Dienst des Herrn im Tempel). Die Zahl der Nethinim (392), die sich 538 v.Chr. unter den 42 000 Rückkehrern aus Babylon befanden, ist in den Statistiken von Esra 2,58 und Nehemia 7,60 enthalten, zusammen mit der Zählung der Leviten und Priester. Aber im »Dokument P« werden sie weder erwähnt noch vorausgesagt. Äußerst seltsam!

Seit der Zeit Davids, »des Lieblings in den Gesängen Israels« (2Sam 23,1), wurden verschiedene Musikinstrumente (Saiten-, Blas- und Schlaginstrumente – alle drei Arten) beim öffentlichen Gottesdienst vor dem Herrn benutzt. Wäre die Tora um das 10. Jahrhundert oder danach geschrieben worden, hätte sich in ihr mit Sicherheit eine mosaische Zustimmung zu diesem wichtigen Merkmal des levitischen Gottesdienstes gefunden. Doch überraschenderweise fehlt jegliche Bemerkung über musikalische Begleitung bei der Anbetung in der Stiftshütte. Dies lässt sich unmöglich mit einer Abfassungszeit im 5. Jahrhundert v.Chr. vereinbaren. Es steht außer Frage, dass eine professionelle Priestergruppe, so wie die Vertreter der Urkundenhypothese sie beschreiben, äußerst motiviert gewesen wäre, geschätzte Einrichtungen wie diese unter den »mosaischen« Anordnungen aufzunehmen.

9. Der Pentateuch, besonders 5.Mose, enthält mehrere Verweise auf die zukünftige Eroberung Kanaans durch Abrahams Nachkommen. Der Schreiber von 5.Mose ist voller Zuversicht, dass das hebräische Heer allen Widerstand im Land Kanaan überwinden, jede Armee besiegen und jede Stadt einnehmen wird, die es angreifen will. Das zeigt sich deutlich in den wiederholten Ermahnungen, jeden kanaanitischen Tempel und jedes Heiligtum vollkommen zu zerstören (5Mo 7,5; 12,2-3; vgl. 2Mo 23,24; 34,13).

   Da jedes Volk seine religiösen Heiligtümer mit aller Macht, die es aufbieten kann, verteidigt, setzt die Annahme, Israel sei zur Zerstörung jedes heidnischen Heiligtums im ganzen Land fähig, die militärische Übermacht des Volkes Gottes nach ihrem Einmarsch im Land voraus. Zu welchem anderen Zeitpunkt in der Geschichte des hebräischen Volkes hätte eine solche Zuversicht gehegt werden können als in den Tagen von Mose und Josua? Auch in diesem Punkt weisen innere Beweise stark auf eine mosaische Abfassungszeit hin. Nichts könnte unrealistischer sein als die Annahme, Josia hätte 621 v.Chr., als Juda ein winziger Vasallenstaat im assyrischen

Reich war, erwarten können, jeden Götzenaltar in ganz Palästina niederzureißen, jeden Gedenkstein (*maṣṣēḇāh*) und jeden kultisch verehrten Baum (*ʾᵃšērāh*) zu zerschlagen und jede Tempelkonstruktion zu zerstören. Oder wie hätte die kleine nachexilische Kolonie von Judäa im 5. Jahrhundert erwarten können, mit allen heidnischen Heiligtümern von Dan bis Beerscheba gründlich aufzuräumen?

Diese Befehle des Pentateuchs lassen nur die Schlussfolgerung zu, dass Israel militärisch auch in der Lage war, alle Spuren von Götzendienst im ganzen Land auszuwischen. Aber in der Zeit von Sacharja, Esra und Nehemia hätte nichts unpassender sein können, als eine derart umfassende Ausrottung der Götzenanbetung in ganz Palästina zu erwägen. Für sie ging es ums nackte Überleben; sie mussten viel zu viele Missernten und erbitterten Widerstand von ihren Nachbarvölkern ertragen. Weder »Dokument P« in der Zeit Esras noch 5.Mose in den Tagen Josias könnte mit Schriftstellen wie diesen in Einklang gebracht werden.

10. 5.Mose 13,2-11 beschreibt den Tod durch Steinigen für Götzendiener oder falsche Propheten, selbst wenn es ein Bruder, die Ehefrau oder ein Kind ist. Die Verse 12-17 besagen: Wenn sich eine ganze Stadt dem Götzendienst verschrieben hat, ist jeder Bewohner zu töten, alle Häuser zu Schutt und Asche zu machen und der ganze Besitz unter den Bann zu stellen. Das ist keine unrealistische Theorie, sondern eine ernste Anordnung mit integrierten Vorgehensweisen, die beschreiben, was im damaligen Israel ausgeführt werden sollte. Aber wenn wir Judas religiöse Situation im 7. Jahrhundert v.Chr. untersuchen (oder im 8. Jh. von der Zeit Ahas' an), dann stellen wir fest, dass die Götzenanbetung in fast allen Städten des Reiches toleriert und praktiziert wurde – außer während der Reformen von Hiskia und Josia. Das hätte die Zerstörung jeder Stadt und jedes Ortes im gesamten Königreich einschließlich Jerusalems bedeutet. Niemand erlässt Gesetze, deren Ausführung angesichts der gegenwärtigen Zustände vollkommen unmöglich ist. Die einzige Zeit in Israels Geschichte, in der eine solche Gesetzgebung erlassen und durchgeführt werden konnte, war in den Tagen von Mose und Josua – oder vielleicht noch zur Zeit Davids. (Schon unter Salomo wurde auf den »Höhen« Götzenanbetung praktiziert.)

Moses Qualifikationen für eine Verfasserschaft des Pentateuchs

Aus allen biblischen Aussagen über Moses Hintergrund und Ausbildung wird deutlich, dass er genau die richtigen Qualifikationen mitbrachte, um ein solches Werk wie die Tora zu verfassen:

1. In einem Land, das gebildeter war als andere Länder im Fruchtbaren Halbmond, genoss er eine gute Erziehung als Fürst am ägyptischen Hof (Apg 7,22). Sogar die Griffe der Handspiegel und Zahnbürsten waren mit hieroglyphischen Inschriften verziert, genauso wie die Mauern jedes öffentlichen Gebäudes.
2. Von seinen israelitischen Vorfahren wird er ein Wissen über das mündliche Gesetz empfangen haben, dem man in Mesopotamien, der Herkunft der Patriarchen, folgte.
3. Von seiner Mutter und seinen Blutsverwandten muss er alles über die Erfahrungen der Patriarchen von Adam bis Josef vermittelt bekommen haben. Mit diesem reichen Schatz an mündlichen Überlieferungen war er mit allen Informationen aus 1.Mose ausgestattet, und unter der Leitung des Heiligen Geistes verfasste er den inspirierten Text der Tora.
4. Da er lange Zeit in Ägypten und im Land Midian auf der Sinai-Halbinsel gelebt hatte, war er mit Klima, landwirtschaftlichen Praktiken und geographischen Eigenheiten von Ägypten und dem Sinai persönlich vertraut. Dies wird in den vier Büchern (2. bis 5.Mose) deutlich, die von der Welt des 15. Jahrhunderts v.Chr. in der Nähe des Roten Meeres und des Nils handeln.
5. Als der von Gott bestimmte Gründer einer neuen Nation, die von Gottes geoffenbartem Gesetz regiert werden sollte, hatte Mose allen Grund, dieses monumentale Werk zu verfassen, einschließlich 1.Mose mit dem ganzen Bericht von Gottes gnädigem Handeln mit Israels Vorfahren, bevor Jakobs Familie nach Ägypten zog. Und da diese junge Nation von Gottes Gesetz regiert werden sollte anstatt von einem königlichen Despoten wie ihre heidnischen Nachbarvölker, war es Moses Aufgabe (unter Gottes Inspiration und Führung), eine sorgfältige und detaillierte Auflistung von allen Gesetzen anzufertigen, die Gott zur Führung seines Volkes in den Wegen der Gerechtigkeit, Gottesfurcht und Anbetung gab. In den vierzig Jahren der Wüstenwanderung hatte Mose reichlich Zeit und Gelegenheit, das ganze System von staatsbürgerlichen und religiösen Gesetzen anzulegen, das Gott ihm als Verfassung für das neue theokratische Staatswesen geoffenbart hatte.

Mose besaß also jegliche Motivation und Qualifikation, dieses bemerkenswerte Werk zu verfassen.

Der grundlegende Irrtum der Urkundenhypothese

Die bedenklichste falsche Annahme der Urkundenhypothese und des formkritischen Ansatzes (erstere geht davon aus, dass bis Mitte des 9. Jh. v.Chr. kein Teil der Tora in schriftlicher Form vorlag, die andere verlegt alle schriftlichen

Aufzeichnungen des hebräischen Textes des Pentateuchs in die exilische Zeit) ist, dass die Israeliten erst viele Jahrhunderte nach Gründung ihres Staates mit der schriftlichen Aufzeichnung begannen. Eine solche Annahme ist ein Schlag ins Gesicht für alle archäologischen Entdeckungen der letzten achtzig Jahre, dass nämlich alle israelitischen Nachbarn ihre Geschichte und Religion bereits vor der mosaischen Zeit schriftlich festhielten. Die enorme Ansammlung von Inschriften auf Stein, Ton und Papyrus, die in Mesopotamien und Ägypten ausgegraben wurden, könnte als Beweis noch in Frage gestellt werden, dass auch in Palästina selbst umfassende schriftliche Aufzeichnungen vorgenommen wurden – wenn nicht 1887 das Archiv palästinischer Tontafeln in Tell el-Amarna, Ägypten, entdeckt wurde, das in die Zeit um 1420 bis 1380 v.Chr. (die Zeit von Mose und Josua) zurückdatiert. Dieses Archiv umfasste Hunderte von Tafeln in babylonischer Keilschrift (was zu jener Zeit die Sprache der diplomatischen Korrespondenz im Nahen Osten war), die die Kommunikation zwischen palästinischen Beamten und Königen mit dem ägyptischen Hof darstellten. Viele dieser Briefe enthalten Berichte von Invasionen und Angriffen der Ḫa-bi-ru und der so genannten SA.GAZ (die Aussprache dieses Logogramms könnte durchaus auch Habiru gelautet haben) gegen kanaanitische Stadtstaaten.

Wellhausen ignorierte diesen Beweis nahezu vollständig, nachdem 1890 die erste Veröffentlichung dieser Amarna-Tafeln herauskam. Er wollte sich nicht mit den Auswirkungen der nun feststehenden Tatsache abfinden, dass Kanaan noch vor der israelitischen Eroberung eine hoch gebildete Zivilisation aufzuweisen hatte (auch wenn sie in Babylonisch schrieben statt in ihrer eigenen Sprache). Die späteren Vertreter der Urkundenhypothese zeigten sich ebenso engstirnig gegenüber der Tragweite dieser Entdeckungen.

Der schwerste Schlag kam jedoch mit der Entzifferung der alphabetischen Inschriften aus Serabit el-Khadim im Gebiet der sinaitischen Türkisminen, die während des 2. Jahrtausends v.Chr. von den Ägyptern betrieben wurden. Sie bestanden aus einer neuen Form alphabetischer Symbole, die den ägyptischen Hieroglyphen ähnelten, jedoch in einem kanaanitischen Dialekt geschrieben waren, der sehr dem Hebräischen glich. Sie enthielten Aufzeichnungen über Bergbauanteile und Widmungsinschriften an die phönizische Göttin Baalat (die scheinbar mit der ägyptischen Hathor gleichzusetzen war). Der unregelmäßige Ausführungsstil schließt jede Möglichkeit aus, diese Berichte auf eine auserlesene Gruppe professioneller Schreiber zurückzuführen. Es gibt nur eine mögliche Schlussfolgerung, die aus diesen Inschriften gezogen werden kann (veröffentlicht von W.F. Albright in *The Proto-Sinaitic Inscriptions and Their Decipherment* [Cambridge: Harvard University, 1966]): Bereits im 17. oder 16. Jahrhundert v.Chr.

war die niedrigste soziale Schicht der kanaanitischen Bevölkerung – im Bergwerk tätige Sklaven, die unter ägyptischen Aufsehern arbeiteten – des Lesens und Schreibens der eigenen Sprache mächtig.

Eine dritte bedeutende Entdeckung war die Sammlung von Tontafeln, die man bei der nordsyrischen Stätte Ras Es-Schamra, damals Ugarit, fand. Sie bestand aus vielen Hunderten von Tafeln, die um 1400 v.Chr. in einem alphabetischen Keilschriftdialekt der Kanaaniter geschrieben wurden, der eng mit dem Hebräischen verwandt ist. Zusammen mit Geschäftsbriefen und Regierungsdokumenten (einige in babylonischer Keilschrift) enthielten diese Tafeln eine Menge religiöser Literatur. In poetischer Form, die vergleichbarer hebräischer Dichtkunst im Pentateuch und in den Psalmen Davids glich, beschrieben sie das Leben und den Krieg sowie aufregende Abenteuer verschiedener Gottheiten des kanaanitischen Pantheons (von El, Anath, Baal, Aschera, Mot und vielen anderen). Hier haben wir wieder einen unstrittigen Beweis dafür, dass die hebräischen Eroberer unter Josua, die aus einer hoch gebildeten Kultur in Ägypten emigriert waren, in eine weitere Zivilisation kamen, in der die Schriftsprache ein fester Bestandteil war. Der hohe Anteil an religiöser Literatur, die in Ras Es-Schamra und Serabit el-Khadim gefunden wurde, widerlegt zudem die Mutmaßung, dass es von allen nahöstlichen Völkern nur den Hebräern nicht gelang, ihre religiösen Berichte schriftlich festzuhalten, außer erst tausend Jahre später. Nur die hartnäckigste Form von theologischer Befangenheit in den Köpfen liberaler Gelehrter kann erklären, weshalb sie sich gegen die überwältigende Menge objektiven Materials sträuben, das nun die These unterstützt, dass Mose die Bücher, die ihm zugeschrieben werden, verfassen konnte, was er aller Wahrscheinlichkeit nach auch tat.

Ein noch fundamentalerer Irrtum liegt dem heutigen Ansatz der Urkundenhypothese zugrunde, nicht nur in Bezug auf die Verfasserschaft des Pentateuchs, sondern auch hinsichtlich der Abfassung von Jesaja 40-66 als einem authentischen Werk von Jesaja im 8. Jahrhundert und des Buches Daniel im 6. Jahrhundert. All diesen rationalistischen Theorien über die späte und unechte Abfassung dieser alttestamentlichen Bücher liegt eine feststehende Annahme zugrunde: die kategorische Unmöglichkeit erfolgreich vorausgesagter Prophetie. Es wird als selbstverständlich hingenommen, dass die Schrift keine echte göttliche Offenbarung enthält und alle scheinbar erfüllten Prophetien nichts anderes als frommer Schwindel sind. Mit anderen Worten: Die Prophezeiungen wurden nicht eher aufgeschrieben, bevor sie sich nicht wirklich erfüllt hatten – oder sich offensichtlich zu erfüllen schienen. Das Ergebnis ist ein logischer Trugschluss, der als *petitio principii* bekannt ist – ein Argumentieren im Kreis. Das bedeutet: Die Bibel gibt Zeugnis von der Existenz

eines persönlichen, Wunder wirkenden Gottes, der auserwählten Propheten seine zukünftigen Absichten bezüglich der Führung und Unterstützung seines Volkes geoffenbart hat. Durch ihren großen Reichtum an erfüllten Prophetien liefert die Schrift den zwingendsten Beweis für das Übernatürliche – geoffenbart durch einen persönlichen Gott, dem so viel an seinem Volk liegt, dass er ihm seinen Willen zur Errettung zeigt. Doch der Rationalist geht an all diese Beweise mit einem völlig verengten Verstand heran, indem er annimmt, dass es nichts Übernatürliches gibt und erfüllte Prophetie an sich unmöglich ist. Mit dieser persönlichen Einstellung ist es unmöglich, Beweise ehrlich in Erwägung zu ziehen, die den Untersuchungsgegenstand direkt betreffen.

Nach einem sorgfältigen Studium der Geschichte der modernen höheren Kritik, wie sie von den Vertretern der Urkundenhypothese und der formkritischen Schule praktiziert wird, ist der Autor davon überzeugt, dass der Hauptgrund für die Ablehnung der objektiven archäologischen Beweise, die den antisupranaturalistischen Theorien der Kritiker feindlich entgegenstehen, in einer Selbstverteidigungs-Mentalität gefunden werden muss, die ihrem Wesen nach subjektiv ist. Somit ist es für Vertreter der Urkundenhypothese absolut notwendig, die Prophetien über die babylonische Gefangenschaft und die spätere Wiederherstellung Israels (in 3Mo 26 und 5Mo 28) auf eine Zeit nach dem Eintreffen dieser Ereignisse zu verlegen. Das ist der wirkliche philosophische Grund dafür, solche Teile (enthalten im »priesterlichen Gesetz« oder der »deuteronomischen Schule«) dem 5. Jahrhundert v.Chr. zuzuordnen, etwa tausend Jahre nach der angedeuteten Abfassungszeit. Denn es ist offensichtlich, dass kein Sterblicher erfolgreich vorhersagen kann, was auch nur in ein paar Jahren sein wird.

Da Mose im 15. Jahrhundert vorausgesehen haben müsste, was 587 und 537 v.Chr. passieren würde, um solche Kapitel zu schreiben, hätte er sie nie schreiben können. Doch der Pentateuch sagt, dass Mose nur das aufschrieb, was der allmächtige Gott ihm geoffenbart hatte – statt das Ergebnis seines eigenen prophetischen Weitblicks ohne fremde Zuhilfenahme. Somit besteht absolut kein logisches Problem bei der Annahme, dass er, geleitet von göttlicher Inspiration, Ereignisse prophezeien konnte, die weit in der Zukunft lagen – oder dass Jesaja im frühen 7. Jahrhundert die babylonische Gefangenschaft und die spätere Rückkehr nach Juda oder Daniel die geschichtlichen Hauptereignisse zwischen seiner eigenen Zeit (530 v.Chr.) und dem Kommen von Antiochus Epiphanes im Jahr 170 v.Chr vorhersagen konnte. In jedem Fall kommt die Prophezeiung von Gott, dem Herrn der Geschichte, und nicht vom Menschen. Also besteht kein logischer Grund, weshalb Gott die Zukunft, die er selbst herbeiführt, nicht wissen sollte.

Außerdem geht Daniels prophetischer Horizont in Daniel 9,24-27 in sei-

ner Aktualität weit über die Zeit der Makkabäer hinaus, auf die die rationalistischen Gelehrten das Buch datieren, denn es legt das Kommen Christi genau auf das Jahr 27 n.Chr. fest (Dan 9,25-26). Dasselbe trifft auf die Prophezeiung in 5.Mose 28,68 zu, wo die Folgen des Falls von Jerusalem im Jahr 70 n.Chr. beschrieben werden, und auf Jesaja 13,19-20, einer Vorhersage der vollständigen und dauerhaften Verwüstung Babylons; dies traf erst nach der muslimischen Eroberung im 7. Jahrhundert n.Chr. ein. Es ist ein hoffnungsloses Unterfangen, solch späte Erfüllungen mit der Behauptung erklären zu wollen, dass die Bücher, in denen sie enthalten sind, erst nach der Erfüllung der Prophezeiungen geschrieben wurden. Wir sehen also, dass dieses Leitmotiv, das der ganzen Urkundenhypothese zugrunde liegt, aus objektiven und wissenschaftlichen Gründen nicht erfolgreich aufrechterhalten werden kann. Deshalb sollte sie an all unseren Hochschulen und Universitäten, an denen sie noch immer gelehrt wird, aufgegeben werden.

(Hinsichtlich der Bibelstellen, die auf der Grundlage der inneren Beweisführung angeblich nicht von Mose stammen, siehe den Beitrag zu 2.Mose 6,26-27.)

1. Mose

Kann die Idee einer theistischen Evolution mit den Aussagen der Bibel in Einklang gebracht werden (1.Mose 1)?*

Die Evolutionslehre können wir als größten und folgenschwersten Irrtum der Gegenwart ansehen, dennoch folgen viele Menschen dieser Anschauung. Was Darwin nicht wissen konnte, ist uns heute bekannt: Es gibt Naturgesetze über Information (Werner Gitt: *Am Anfang war die Information*, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage 2002, 360 S.), die dieses Gedankensystem nicht nur erschüttern, sondern es als ein Perpetuum mobile der Information entlarven. Damit ist es erstmals gelungen, die Evolution mit der höchstmöglichen wissenschaftlichen Autorität, nämlich mit Naturgesetzen, zu widerlegen.

Leider ist die Evolutionslehre vorschnell auch von manchen Christen übernommen worden. Die Begründung dafür lautet etwa so: Es ist klar, dass all die genialen Konzepte nicht von allein – durch Mutation, Selektion, Isolation – in der Materie entstanden sein können, und so wird Gott als Verursacher des Evolutionsprozesses angenommen. Diese Variante zur atheistischen Evolution nennt sich »Theistische Evolution« (TE). Wir wollen der Frage nachgehen, ob solch ein Konzept von der Bibel her überhaupt möglich ist.

Zur Überprüfung ist es wichtig zu wissen, dass die meisten Aussagen der von ihrem Grundsatz her atheistischen *Evolutionslehre* von der TE übernommen werden. Im Unterschied zur Evolutionslehre kommen jedoch noch drei Basissätze *T1*, *T2* und *T3* hinzu. Dadurch wird die Kluft zur Schöpfungslehre, die von einem bibeltreuen Schriftverständnis ausgeht, unüberbrückbar.

T1: Gott schuf durch Evolution.

T2: Die Bibel liefert keine brauchbaren oder gar verbindlichen Denkansätze, die für die heutige wissenschaftliche Arbeit verwendbar wären.

T3: Evolutionistische Aussagen haben Vorrang vor biblischen Aussagen. Die Bibel ist insbesondere dann umzuinterpretieren, wenn sie dem heutigen evolutiven Weltbild widerspricht.

Die Existenz Gottes wird vorausgesetzt. Er ist aber keineswegs der gestaltende und inspirierende Autor der Schriften. Die Bibel ist vielmehr ein in Geschichtszusammenhängen beeinflusstes Wort, bei dem die Verfasser in den Vorstellungen des damaligen Weltbilds ihre Gedanken niedergeschrieben haben. Bei den Verfassern der theistischen Evolutionsliteratur spielen biblische Begründungen darum oft nur eine un-

tergeordnete Rolle. Wird die Bibel zitiert, so geht es meist darum, in aufwändigen Argumentationen einen anderen Sinn – nämlich den evolutionistischen Ansatz – herauszulesen. Viele Zeitgenossen haben sich durch solche Publikationen leider zu einem falschen Schriftverständnis verleiten lassen.

Tod und Evolution

An der unterschiedlichen Deutung des Phänomens Tod wird die Unvereinbarkeit der TE mit der biblischen Lehre in gravierender Weise offenbar:

1. Der Tod – eine notwendige Voraussetzung der Evolution: Im Denkgebäude der Evolution spielt der Tod eine unbedingt notwendige Rolle, ja, er ist die grundlegende Voraussetzung für den Ablauf des postulierten Geschehens. C.F. v. Weizsäcker (Carl Friedrich v. Weizsäcker: *Evolution und Entropiewachstum,* 1976) betont: »Denn wenn die Individuen nicht stürben, so gäbe es keine Evolution, so gäbe es nicht neue Individuen anderer Eigenschaften. Der Tod der Individuen ist eine Bedingung der Evolution.« Schon hier wird der krasse Gegensatz zur Bibel deutlich, die den Tod eindeutig als eine feindliche Macht charakterisiert (1Kor 15,26; Offb 6,8).

2. Der Tod – eine Erfindung der Evolution: Der Regensburger Professor Widmar Tanner hat sich als Biologe ausgiebig mit der Frage des Todes beschäftigt. Nach seiner Auffassung hat die Evolution den Tod selbst als bedeutsame Erfindung hervorgebracht (Widmar Tanner: *Altern und Tod aus der Sicht der Biologie*, Biologie in unserer Zeit, 10 (1980), S. 45-51): »Alterungsvorgang und Lebensdauer sind Anpassungserscheinungen, die sich im Laufe der Evolution in einer für jede Art spezifischen Weise entwickelt haben ... Die Erfindung des Todes hat den Gang der Evolution wesentlich beschleunigt.«

3. Der Tod – Schöpfer des Lebens: Der antibiblische Charakter der Evolutionslehre wird so richtig deutlich, wenn ihre Vertreter den Tod sogar zum Schöpfer des Lebens erheben. In diesem Sinne äußert sich der Mikrobiologe R.W. Kaplan (Reinhard W. Kaplan: *Der Ursprung des Lebens*, Stuttgart, 1972, S. 236):

> Bei den Organismen mit Sexualprozessen hat der programmierte Tod noch eine weitere Funktion: Die begrenzte Lebensdauer und damit auch begrenzte Sexualität hemmt den Genaustausch zwischen den Generationen, also zwischen »altmodischen« Vorfahren und »progressiven« Nachkommen. Altern und Tod verhindern Rückkreuzungen und fördern daher den evolutiven Fortschritt. Das eingebaute Altern und Sterben ist zwar leidvoll für das Individuum, besonders für das menschliche, aber es ist der Preis dafür, dass die Evolution unsere Art überhaupt erschaffen konnte.

4. Der Tod – absolutes Ende des Lebens: Nach der Evolutionslehre ist Leben ein allein in den Grenzen der Physik und Chemie begründeter Materiezustand (laut Nobelpreisträger Manfred Eigen).

Bei solch einer Reduktion der Wirklichkeit auf ausschließlich materielle Phänomene bleibt kein Platz für eine Weiterexistenz des Lebens nach dem Tod. Der Mensch wird auf eine biologische Maschine reduziert, wobei sein absolutes Ende mit dem Tod des Organismus gleichgesetzt wird.

Keine Wissenschaft kann uns etwas Verbindliches zur Herkunft und zum Wesen des Todes sagen. Damit wäre der durch naturwissenschaftliche Methoden begrenzte Kompetenzradius erreicht. Darum brauchen wir eine höhere Informationsquelle, und das ist die Bibel. Sie lehrt, dass diese Welt und alles Leben aus einem direkten Schöpfungsakt Gottes hervorgegangen ist. Es war eine fertige und vollendete Schöpfung, die das abschließende Gottesurteil »sehr gut« erhielt. Die Bibel markiert den Tod als Folge der Sünde des Menschen. Obwohl Gott den Menschen davor gewarnt hatte (1Mo 2,17), missbrauchte er die ihm geschenkte Freiheit. Von nun an wirkte sich das Gesetz der Sünde aus: »Der Sünde Sold ist der Tod« (Röm 6,23). Wir erkennen, dass die Beschreibungen des Wesens des Todes von Evolution und Bibel unmöglich zu harmonisieren sind. Wenn jemand dennoch Evolution und Bibel zu einer neuen Lehre vereinen möchte (TE), dann setzt er sich folgenden Gefahren aus:

Auswirkungen der Theistischen Evolutionslehre

Gefahr Nr. 1: Die Preisgabe zentraler Aussagen der Bibel. Da die Gedanken der Evolution in krassem Widerspruch zur Bibel stehen, verfällt die TE der Bibelkritik. Paulus hingegen gibt uns ein gutes Bekenntnis, wenn er bezeugt: »Ich glaube allem, was geschrieben steht« (Apg 24,14).

Gefahr Nr 2: Die Verdrehung des Wesens Gottes. Jesus zeigt uns Gott als den Vater im Himmel, der absolut vollkommen ist (Mt 5,48), und der Engel bekundet: »Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth« (Jes 6,3). Gott ist allmächtig (1Mo 17,1); er ist der »Vater des Lichts, bei welchem keine Veränderung noch Wechsel ist« (Jak 1,17). Der 1. Johannesbrief nennt drei grundlegende Wesensarten Gottes:

- Gott ist Liebe (1Jo 4,16)
- Gott ist Licht (1Jo 1,5)
- Gott ist Leben (Ps 36,10; 1Jo 1,1-2).

Jesus ist als der Sohn Gottes der wahrhaftige Gott und das ewige Leben (1Jo 5,20). »Durch ihn hat Gott auch die Welt gemacht« (Hebr 1,2). Er ist »sanftmütig und von Herzen demütig« (Mt 11,29), und »in ihm ist keine Sünde« (1Jo 3,5). Wenn ein Gott mit solcher Wesensart etwas schafft, dann kann das Ergebnis nur lauten: »Seine Werke sind vollkommen« (5Mo 32,4) oder: »Und siehe da, es war sehr gut« (1Mo 1,31). Wenn der Darwinismus als Prinzip der Lebensentstehung »the survival of the fittest« nennt (d.h. der am besten Angepasste setzt sich durch, das Überlegenere gewinnt im Kampf ums Dasein, das Unangepasste wird ausgemerzt), dann wird

damit eine Methode genannt, die dem Wesen Jesu als Schöpfer völlig widerspricht.

Gefahr Nr. 3: Der Verlust des Schlüssels, um Gott zu finden. Die Bibel beschreibt den Menschen nach dem Sündenfall als ein durch und durch in der Sünde verstricktes Wesen: »Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich« (Röm 7,19). Nur wer diese Tatsache begriffen hat, stellt die konsequente Frage: »Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen?« (Röm 7,24). So sucht auch nur derjenige Mensch, der sich in seiner Sünde und Verlorenheit begriffen hat, den Retter.

Die Evolution kennt keine Sünde im biblischen Sinne der Zielverfehlung (gegenüber Gott). Sie macht die Sünde namenlos und tut damit genau das Gegenteil von dem, was der Heilige Geist tut, der »die Sünde sündig macht«. Hans Mohr sieht in Mord, Hass und Aggression die »Eierschalen der Evolution«, die eine notwendige Voraussetzung waren, um den Menschen überhaupt hervorzubringen. Bei solcher Deutung der Sünde hat man den Schlüssel verloren, um Gott zu finden.

Gefahr Nr. 4: Die Menschwerdung Gottes wird relativiert. Die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus gehört zu den Grundlehren der biblischen Botschaft. Der Apostel Johannes bezeugt: »Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns« (Joh 1,14). Seine Menschwerdung brachte uns die Erlösung. So wurde er zum einzigen »Mittler zwischen Gott und den Menschen« (1Tim 2,5). Der Evolutionsgedanke nun entleert dieses Fundament unserer Erlösung. Hoimar v. Ditfurth (Hoimar v. Ditfurth: *Wir sind nicht nur von dieser Welt*, München, 1984, S. 21-22) geht auf die Unvereinbarkeit der Menschwerdung Jesu mit dem Evolutionsdenken ein:

> Die evolutionistische Betrachtung zwingt uns nun unvermeidlich auch zu einer kritischen Überprüfung ... christlicher Formulierungen. Dies gilt offensichtlich etwa für den zentralen christlichen Begriff der »Menschwerdung« Gottes ... Die Absolutheit, die dem Ereignis von Bethlehem im bisherigen christlichen Verständnis zugemessen wird, steht im Widerspruch zu der Identifikation des Mannes, der dieses Ereignis personifiziert [= Jesus], mit dem Menschen in der Gestalt des Homo sapiens ... Ich sehe nicht, wie sich der Widerspruch [zwischen Evolution und Menschwerdung Jesu] anders beseitigen ließe als durch das Zugeständnis einer grundsätzlichen historischen Relativierbarkeit auch der Person Jesus Christus.

Gefahr Nr. 5: Die Relativierung des Erlösungswerkes Jesu. Die Sünde in dieser Welt hat ihre Ursache in dem in Raum und Zeit stattgefundenen Sündenfall des ersten Menschen, von wo aus sie zu allen anderen gelangt ist (Röm 5,12-13). Auch im Neuen Testament wird Adam ausdrücklich als der erste Mensch ge-

nannt (1Kor 15,45; 1Tim 2,13). Die TE erkennt Adam weder als den ersten Menschen noch als einen direkt von Gott Geschaffenen an, sondern deutet die Schöpfungsgeschichte lediglich als eine mythische Erzählung. Damit relativiert sie in gleichem Maße das Erlösungswerk Jesu, denn der Sünder Adam und der Retter Jesus stehen nach biblischer Lehre in gleichem Realitätsbezug: »Wie durch *eines* [= Adam] Sünde die Verdammnis über *alle* Menschen gekommen ist, so ist auch durch *eines* [= Christus] Gerechtigkeit die Rechtfertigung zum Leben für alle Menschen gekommen« (Röm 5,18).

Gefahr Nr. 6: Der Verlust des biblischen Zeitmaßstabs. Die Bibel liefert uns bezüglich der Zeitachse, auf der die Weltgeschichte abläuft, zwar keine in Einheiten der Atomuhr fixierbaren Daten, dennoch gehören folgende Fakten zeitlicher Abläufe zum grundlegenden biblischen Verständnis:

- Die Zeitachse ist nicht in Richtung Vergangenheit oder Zukunft beliebig verlängerbar. Sie hat einen definierten Anfangspunkt, den 1.Mose 1,1 markiert, und ebenso einen Endpunkt (Offb 10,6), bei dem die Existenz des physikalischen Phänomens Zeit aufhört.
- Die Erde und alle sonstigen Gestirne sind – bis auf die Differenz dreier Schöpfungstage – gleich alt.
- Die gesamte Dauer des Schöpfungsaktes umfasst sechs Tage (2Mo 20,11).
- Das Alter der Schöpfung ist anhand der in der Bibel konsequent aufgezeichneten Stammbäume abschätzbar. Die Größenordnung liegt danach bei einigen tausend Jahren, in keinem Falle aber im Bereich von Jahrmillionen oder gar Jahrmilliarden.
- Das Kommen Jesu in Macht und Herrlichkeit ist das große uns bevorstehende und erwartende Ereignis.

Die von der Evolutionslehre angesetzten Zeiten in Vergangenheit und Zukunft relativieren die Zeitmaßstäbe der Bibel ebenso wie die angezeigten Ereignisse des Endes.

Gefahr Nr. 7: Das Ziel wird verpasst. Wir kommen auch bei der Frage des Ziels zu einem gewichtigen Unterschied zwischen biblischem und evolutivem Denken. In keinem Buch der Weltgeschichte finden wir so viele und so hochwertige Zielsetzungen für den Menschen wie in der Bibel. Einige Beispiele sollen diesen Aspekt ins Blickfeld rücken:

- *Wir Menschen sind das göttliche Ziel der Schöpfung* (1Mo 1,27).
- *Wir Menschen sind das Ziel der göttlichen Liebe* (Jer 31,3).
- *Wir Menschen sind das Ziel der göttlichen Erlösung* (Jes 53,5).
- *Wir Menschen sind das Ziel der Sendung des Sohnes Gottes* (1Jo 4,9).
- *Wir Menschen sind das Ziel des göttlichen Erbes* (Tit 3,7).

- *Wir Menschen haben den Himmel als vorgegebenes Ziel:* »Unsere Heimat aber ist im Himmel« (Phil 3,20).

Im Evolutionssystem hingegen ist kaum etwas anderes so verpönt wie die *Zielhaftigkeit*. Es gibt weder einen Plan noch ein Ziel: »Es gibt keine aus der Zukunft wirkenden Ursachen und damit kein im Voraus festliegendes Ziel der Evolution« (Hoimar v. Ditfurth).

Wenn der Mensch nicht geplant ist, dann hat er auch kein Ziel. Wenn er auf ein ihm gesetztes Ziel nicht achtet, verpasst er es. Aus diesem Grund ermahnt die Bibel mehrfach:

»Darum sollen wir desto mehr Acht haben auf das Wort, das wir hören, damit wir nicht am Ziel vorbeitreiben« (Hebr 2,1).

»Lasset euch von niemand das Ziel verrücken« (Kol 2,18).

Ist im hebräischen Original das Wort »Erde« in 1.Mose 1,1 dasselbe wie »Erde« in 1.Mose 1,10?

Ja, in beiden Fällen ist es das Wort *'ereṣ*. Ob es sich auf die Erde im Allgemeinen bezieht oder auf ein begrenztes Gebiet, lässt sich durch den Kontext bestimmen – was im Übrigen auf viele Wörter zutrifft. Zum Beispiel gebraucht Johannes 3,16 »Welt« (Griech. *kosmos*) in Bezug auf die ganze Menschheit, die der Gegenstand von Gottes Interesse und errettender Liebe ist; doch in 1. Johannes 2,15 (»liebt nicht die Welt«) ist »Welt« im Sinne des organisierten Systems selbstsüchtiger Feindschaft gegen Gott gemeint, das die Menschheit im Widerstand gegen ihn kennzeichnet.

Das Wort *'ereṣ* kann auch als Unterscheidung des Planeten Erde vom Himmel (1Mo 1,1) gebraucht werden. Oder es kann das trockene Land im Gegensatz zu den Meeren sein. Oder es bedeutet ein bestimmtes Land oder geographisch-politisches Gebiet wie z.B. das »Land Israel« (2Kö 5,2) oder das »Land Ägypten« (2Mo 20,2). In 1.Mose 2,5-9 bezieht sich *'ereṣ* auf Eden, wo Gott eine vollkommene Umgebung für Adam und Eva vorbereitet hatte. In nahezu allen Fällen führt uns der Kontext zu dem richtigen Sinn, den der Autor mit dem Wort beabsichtigte.

Obwohl die Annahme berechtigt ist, dass Gottes Schöpfung in 1.Mose 1,1 »vollkommen« war, wird diese Tatsache erst ab Vers 10 erwähnt. Nach der Trennung des Wassers vom Trockenen wird gesagt, dass dieses Schöpfungswerk »gut« war (Hebr. *ṭôḇ*, nicht das hebr. Wort für »vollkommen«, *tāmím*, das erstmals in 1.Mose 6,9 auftaucht, wo es sich auf Noahs »Untadeligkeit« bezieht). Erneut wird das Prädikat »gut« für Gottes Schöpfungswerk in 1.Mose 1,12.18.21.25 und 31 benutzt (in der letzten Stelle heißt es sogar: »Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut«). Angesichts dieser Zitate kann nur schwerlich angenommen werden, dass Gottes Schöpfungswerk in 1.Mose 1,1 und danach nicht »gut« war; andererseits wird es

nirgendwo ausdrücklich bestätigt, dass »vollkommen« war – auch wenn der Begriff *ṯóḇ* Vollkommenheit andeuten könnte.

Was den Ausdruck »wüst und leer« (hebr. *ṯōhú wāḇōhú*) für die Erde in 1.Mose 1,2 betrifft, so ist nicht ganz klar, ob dies der anschließende und resultierende Zustand nach einer urzeitlichen Katastrophe war, wie einige Gelehrte meinen (sie interpretieren das Verb *hāyᵉṯāh* als »wurde« anstatt als »war«). Es könnte einfach sein, dass 1.Mose 1,1 als Einleitung für das Sechs-Tage-Werk der Schöpfung dient, das im Rest von Kapitel 1 beschrieben wird. In diesem Fall ist der Grund keine dazwischen liegende Katastrophe und die sechs Schöpfungstage sind als die methodisch fortschreitenden Stadien zu verstehen, in denen Gott die Erschaffung des Planeten Erde, wie wir ihn heute kennen, vollendete.

Jene, die *hāyᵉṯāh* (»war«) als »wurde« auslegen (eine Bedeutung, die mit diesem Verb normalerweise in Verbindung gebracht wird, wenn sich daran die Präposition *lᵉ* anschließt, die vor einer Sache oder einem Zustand auftaucht, in den sich das Subjekt verändert hat), verstehen darunter die Andeutung einer urzeitlichen Katastrophe, die möglicherweise mit dem Aufstand Satans gegen Gott zusammenhängt, wie Jesaja 14,10-14 nahe legt. Diese Bibelstelle deutet an, dass hinter dem arroganten Trotz des Königs von Babylon gegen den Herrn die Eingebung und Unterstützung des Fürsten der Hölle steht, der einst in seinem Herzen sagte: »Zum Himmel will ich hinaufsteigen, hoch über den Sternen Gottes meinen Thron aufrichten ... dem Höchsten mich gleich machen« (Jes 14,13-14). Diese Ausdrucksweise wäre kaum von den Lippen eines sterblichen Königs gekommen.

In 2. Petrus 2,4 lesen wir, dass »Gott Engel, die gesündigt hatten, nicht verschonte, sondern sie in finsteren Höhlen des Abgrundes gehalten und zur Aufbewahrung für das Gericht überliefert hat«. Die Befürworter dieser Auslegung meinen, dass Himmel und Erde, wie in 1.Mose 1,1 erschaffen, von einer großen Katastrophe heimgesucht wurden. Infolgedessen musste die Erde im Rest von 1.Mose 1 in sechs Schöpfungstagen wiederhergestellt – vielleicht sogar neu geschaffen – werden.

In der ganzen Schrift findet sich jedoch keine Aussage darüber, dass der urzeitliche Fall Satans von einer totalen Zerstörung der Erde begleitet wurde. Es ist nur eine Schlussfolgerung oder Vermutung, die einigen überzeugend erscheinen mag und anderen weniger. Dies ist in knappen Worten die Grundlage für die Katastrophen-Theorie (»Gap-Theorie«).

Weisen die Namen für Gott in 1.Mose 1 und 2 auf einen Unterschied in der Verfasserschaft der beiden Kapitel hin?

Es stimmt: In allen 31 Versen von 1.Mose 1 ist Elohim der einzige Name, der für Gott verwendet wird, und in

1.Mose 2 kommt Gottes persönlicher Name, Jahwe, zum Tragen. Dennoch liefert die unterschiedliche Namensverwendung in den beiden Kapiteln keinen stichhaltigen Beweis für zwei verschiedene Autoren. Diese Theorie des französischen Arztes Jean Astruc erlangte erstmals 1753 Bekanntheit. Er meinte, 1.Mose 1 müsste einer früheren literarischen Quelle eines Autors entnommen sein, der Gott nur unter dem Namen Elohim kannte, wohingegen das zweite Kapitel aus einer anderen Quelle stammte, die Gott als Jahwe (oder »Jehova«) kannte. J.G. Eichhorn aus Leipzig wandte diese Quellenunterscheidung in Jahwisten und Elohisten auf den Rest von 1.Mose bis 2.Mose 6,3 an. Die letzte Schriftstelle legt er so aus, dass laut dieser »Quelle« der Name Jahwe bis zur Zeit von Mose unbekannt war. Das hieße: Alle Nennungen von Jahwe in 1.Mose mussten von einer anderen Quelle (J) stammen, die voraussetzte, dass Gott unter diesem Namen vor Moses Zeit bekannt war.

2.Mose 6,3 lautet: »Ich bin Abraham, Isaak und Jakob erschienen als Gott, der Allmächtige [El Schaddaj]; aber mit meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben.« Das scheint anzudeuten, dass der Name vor der Zeit Moses unbekannt war, doch eine solche Auslegung liefe dem hebräischen Gebrauch zuwider. Der Ausdruck »den Namen Jahwes zu erkennen« oder »zu wissen, dass ich Jahwe bin« hat eine ganz besondere Bedeutung. Im Alten Testament taucht er mindestens 26-mal auf, und in jedem Fall bedeutet er, aus Erfahrung zu wissen, dass Gott Jahwe ist, der Gott des Bundes, der sein Bundesvolk zur Einsicht bringt, es umsorgt und von seinen Feinden befreit. So lesen wir in 2.Mose 6,7: »Und ihr sollt erkennen, dass ich der HERR, euer Gott, bin, der euch herausführt unter den Lastarbeiten der Ägypter hinweg.« Laut 2.Mose 14,4 sollten dies selbst die Ägypter aus eigener bitterer Erfahrung lernen: »Und die Ägypter sollen erkennen, dass ich der HERR bin« – als Folge der zehn Plagen, die über sie kommen würden.

Offenbar wusste der Pharao, dass Moses Gott den Namen Jahwe trug, denn in 2.Mose 5,2 spricht er von ihm: »Wer ist Jehova, auf dessen Stimme ich hören soll, Israel ziehen zu lassen?« (UELB). Daher sollten wir verstehen, dass 2.Mose 6,3 meint: »Ich habe mich Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Herrscher der Schöpfung und als Herrscher über alle Naturkräfte [d.h. als El Schaddaj, Gott der Allmächtige] gezeigt, aber ich habe mich ihnen nicht als der Gott des Bundes geoffenbart, der sein ganzes Volk durch Wunder aus der ägyptischen Sklaverei befreit.«

Der Name »Jahwe« steht im Zusammenhang mit Gottes Treue und seiner persönlichen Fürsorge für sein Bundesvolk – obwohl dies auch sein Handeln mit dem einzelnen Gläubigen betrifft. Somit gilt in der ganzen Schilderung von 1.Mose der Name Gottes, Jahwe, für seine Beziehung zu Abraham und seiner Familie. Aber es war Moses Genera-

tion vorbehalten, Gottes Wunder wirkende Macht um ihretwillen in einem epochalen Ausmaß zu erleben. Die Schilderung in 2.Mose wird von einem Erlösungswunder nach dem anderen gekennzeichnet, was ebenso auf Israels Strafgerichte zutrifft, wenn das Volk gegen Gott rebellierte und von ihm abfiel – bis sie schließlich unter Josua sicher ins Land Kanaan gebracht wurden, wo sie unter der Leitung des mosaischen Gesetzes einen neuen Staat gründen sollten. So sollten wir die wahre Absicht von 2.Mose 6,3 verstehen – und nicht auf die vereinfachende Weise von Eichhorn und den Vertretern der Urkundenhypothese (JEDP).

Wir wollen nun zurückgehen, um die unterschiedliche Namensverwendung in 1.Mose 1 und 2 zu erklären. Der Grund für den Unterschied erschließt sich ganz offensichtlich aus der vorangegangenen Besprechung. »Elohim« war der einzig angemessene Name Gottes bei der Darstellung, wie er als Herrscher über die ganze Natur und das Universum sein Schöpfungswerk ausführte. Aber in Kapitel 2 tritt er in einen persönlichen Bund mit Adam und Eva, und deshalb offenbarte sich Gott (Elohim) ihnen als »Jahwe«, als Gott der Gnade und des Bundes. Daher kommt Jahwe in allen elf Stellen des Kapitels in Verbindung mit Elohim vor, nie allein. Das lässt deutlich darauf schließen, dass der Gott, der das Universum in sechs Schöpfungsabschnitten machte, genau derselbe Herr ist, der Adam – geschaffen in seinem eigenen Bild – wie seinen Sohn liebte und für ihn sorgte. Dasselbe gilt für das ganze dritte Kapitel: »Jahwe« wird nie allein benutzt, sondern immer in Kombination mit »Elohim«. Erst in Evas Worten in 1.Mose 4,1 treffen wir nur auf »Jahwe« (oder Herr) ohne Elohim.

Angesichts dieser beständigen Kombination der beiden Namen in 1.Mose 2 und 3 ist schwer vorstellbar, wie Astruc, Eichhorn oder andere Gelehrte zu der Theorie gelangen konnten, dass jemals eine frühere Quelle bestand, die Gott nur mit dem Namen Jahwe kannte. In Anbetracht der ständigen Verbindung dieser beiden Namen müsste man annehmen, dass ein späterer Redaktor mit Schere und Klebstoff zwei Textschnipsel zusammenklebte – der erste endete mit »Jahwe« und der zweite fing mit »Elohim« an. Ein solch künstlicher und bizarrer Kombinationsprozess, der sich zudem noch über zwei ganze Kapitel erstreckt, ist in der Literatur keines anderen Volkes zu keiner Zeit zu finden. Es erfordert ein außergewöhnlich hohes Maß an naiver Leichtgläubigkeit, anzunehmen, dies könnte in 1.Mose 2 und 3 der Fall gewesen sein.

Vor Abschluss dieser Besprechung sollte festgehalten werden, dass Vergleiche der Literatur des alten Nahen Ostens ergeben haben, dass alle Nachbarvölker Israels die Praxis hatten, ihre Hochgötter mit mindestens zwei – oder sogar drei oder vier – unterschiedlichen Namen zu benennen. Die ägyptische Gottheit Osiris (der Herr der Unterwelt und Richter der Toten) wurde

auch Wennefer (er, der gut ist) genannt oder Khent-amentiu (Führender der Westlichen) oder Neb-abdu (Herr von Abydos). In Babylonien war der Gott Bel auch unter seinem sumerischen Titel Enlil bekannt, ebenso wie unter Nunamnir (vgl. das Vorwort zum Kodex Lipit-Ischtar). In ähnlicher Weise hieß der Mondgott sowohl Sin als auch Nanna, und die große Göttin Ischtar war auch unter den Namen Inanna oder Telitum bekannt. In der vormosaischen kanaanitischen Kultur von Ugarit in Nord-Syrien wurde Baal häufig Aliyan genannt (und das auch in aufeinander folgenden Versen vergleichbarer Dichtung, genauso wie z.B. im hebräischen Psalter), während der König-Gott El auch als Latpan bekannt war und der Gott der Handwerker Kothar-wa-Khasis auch als Hayyin (vgl. Pritchard, ANET, S. 151, in Verbindung mit Aqhat).

In Griechenland gab es dieselbe Praxis: Zeus hieß auch Kronion und Olympios; Athene war Pallas; Apollo war Phoebus und Pythius – sie alle tauchen in parallel verlaufenden Versen in homerischen Epen auf. Darauf zu bestehen, dass dieses Phänomen in der hebräischen Literatur auf unterschiedliche frühere Quellen hinweisen muss, bedeutet, diese reiche Analogie aus der Literatur aller Nachbarn Israels vollkommen zu ignorieren. Angesichts der bekannten Fakten aus der vergleichenden Literaturwissenschaft ist es schwer zu begreifen, wie Quellentrennung bei Gottesnamen als intellektuell anständig akzeptiert werden kann.

Stellen 1.Mose 1 und 2 nicht zwei verschiedene Schöpfungsreihenfolgen dar?

1.Mose 2 beinhaltet keinen Schöpfungsbericht, sondern den Abschluss des göttlichen Schöpfungswerks aus dem ersten Kapitel. Die ersten drei Verse von 1.Mose 2 führen die Schilderung aus Kapitel 1 zu ihrem letztendlichen und logischen Schluss, wobei dasselbe Vokabular und derselbe Stil benutzt werden wie im vorangegangenen Kapitel. Es beschreibt die Fertigstellung des gesamten Schöpfungswerks und die besondere Heiligkeit des siebten Tages als Symbol und Gedenken an Gottes Schöpfungswerk. 1.Mose 2,4 fasst dann das ganze Werk, das gerade noch begutachtet wurde, mit den Worten zusammen: »Dies ist die Entstehungsgeschichte der Himmel und der Erde, als sie geschaffen wurden. An dem Tag, als Gott, der HERR, Erde und Himmel machte ...«

Nachdem er den Gesamtüberblick über dieses Thema abgeschlossen hat, führt der Autor ein wichtiges, bereits erwähntes Merkmal genauer aus: die Erschaffung des Menschen. Kenneth Kitchen sagt:

> Als Abschluss einer Reihe erwähnt 1.Mose 1 die Erschaffung des Menschen, ohne ins Detail zu gehen. In 1.Mose 2 ist der Mensch jedoch das Zentrum des Interesses; hier werden genauere Einzelheiten über ihn und seine Umgebung beschrieben. Es grenzt an Aufklärungsfeindlichkeit, den ergänzenden

> Charakter der thematischen Unterscheidung nicht zu erkennen, der zwischen einer provisorischen Skizzierung der ganzen Schöpfung einerseits und der Konzentration auf den Menschen und seine unmittelbare Umgebung andererseits besteht (*Ancient Orient*, S. 117).

Anschließend zieht Kitchen eine Analogie zu ägyptischen Inschriften wie der poetischen Karnak-Stele von Thutmosis III., der Stele von Gebel Barkal und jenen königlichen Inschriften von Urartu, die die Niederlage ihrer Volksfeinde dem Schutzgott Haldi zuschreiben und danach dieselben Siege des regierenden Königs von Urartu im Detail wiederholen. Dann fügt Kitchen hinzu:

> Was in Bezug auf monumentale nahöstliche Texte absurd ist, die *keine* Vorgeschichte an Handschriften und Redaktoren hatten, sollte nicht auf 1.Mose 1 und 2 angewendet werden, wie es im 19. Jahrhundert durch eine unkritische Aufrechterhaltung von systematisierten Spekulationen getan wurde, die sich auf Dilettanten des 18. Jahrhunderts stützte, denen jegliche Kenntnis von den Formen und dem Gebrauch altorientalischer Literatur fehlte (ebd.).

Wenn wir den Rest von 1.Mose 2 untersuchen, stellen wir fest, dass er sich mit einer Beschreibung der idealen Umgebung befasst, die Gott für den Lebensanfang von Adam und Eva schuf. Dort konnten sie als seine gehorsamen Kinder in liebevoller Gemeinschaft mit ihm leben. Verse 5-6 beschreiben den ursprünglichen Zustand der »Erde« oder des »Erdbodens« im Gebiet des Gartens Eden, bevor er unter dem speziellen Bewässerungssystem, das der Herr zu seiner Entfaltung benutzte, eine reiche Vegetation hervorsprießen ließ. Vers 7 stellt Adam als neu gebildeten Bewohner vor, für den Eden gemacht wurde. Vers 8 berichtet, wie er dort hineingesetzt wurde, um die Schönheit und den Reichtum seiner Umgebung zu erkennen und zu genießen. Verse 9-14 beschreiben die verschiedenen Baumarten und die üppige Vegetation, die durch das Wasser der Flüsse getränkt wird, die aus Eden in die Gebiete außerhalb seiner Grenzen flossen. Vers 15 deutet die Tätigkeit an, die Adam als Erhalter und Aufseher dieses großen Naturgebiets übertragen wurde.

Aus den ersten fünfzehn Versen des zweiten Kapitels wird deutlich, dass sie überhaupt nicht als allgemeine Schöpfungsgeschichte gedacht waren. Durchsucht man alle Kosmogonien der alten nahöstlichen Zivilisationen, wird man unter ihnen nicht einen einzigen Schöpfungsbericht finden, der weder die Erschaffung der Sonne, des Mondes und der Sterne noch der Ozeane erwähnt – in 1.Mose 2 fehlt dies alles. Deshalb ist 1.Mose 1 ganz offensichtlich der einzige Schöpfungsbericht in den hebräischen Schriften, der als Hinter-

grund für 1.Mose 2 bereits vorausgesetzt wird. Selbst von den Tieren ist erst die Rede, als ein Tier nach dem anderen zu Adam gebracht wird und er jeder Tierart einen passenden Namen gibt (V. 18-20). Doch bevor Adam diese Erfahrung macht, wird er in eine Bundesbeziehung mit Gott gebracht, der ihm den Genuss der Früchte jedes Baumes im Garten zugesteht, mit Ausnahme des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen (V. 16-17). Vers 18 zeigt dann, wie Jahwe Adams vorausgesehenem Bedürfnis nach Gemeinschaft nachkommt – zuerst durch die Gesellschaft der Tiere (V. 19-20) und anschließend, nachdem dies sich als unbefriedigend herausstellte, durch die Gesellschaft einer Frau, die aus einem Knochen gebildet wurde, der Adams Herz am nächsten war (V. 21-22). Das Kapitel schließt mit der anschaulichen Darstellung, wie Adam seine neue Hilfe freudig annimmt und sich ihr rückhaltlos in Liebe verpflichtet.

Der Aufbau von 1.Mose 2 steht in deutlichem Gegensatz zu jedem Schöpfungsbericht, der der vergleichenden Literaturwissenschaft bekannt ist. Das Kapitel war nie als Schöpfungsbericht gedacht, außer insofern, als die Umstände der Erschaffung des Menschen als Kind Gottes beschrieben werden: Er wurde in seinem Bild, mit seinem Lebensodem geschaffen und in eine vertraute persönliche Beziehung mit dem Herrn gebracht. Kapitel 2 baut ganz deutlich auf der Grundlage von Kapitel 1 auf und stellt gegenüber dem ersten Kapitel keine andere Überlieferung und keinen von der Schöpfungsreihenfolge abweichenden Bericht dar.

Ist der Garten Eden auf einer Karte bestimmbar?

1.Mose 2,10-14 liefert einige Hinweise über die allgemeine Lage von Eden, gibt jedoch geologische Bedingungen an, die nicht mehr existieren. Daher wäre es gewagt, eine genauere Ortsbestimmung vorzunehmen, als seine Lage bei den Quellflüssen des Tigris und Euphrat im armenischen Hochland anzusiedeln (d.h. an der Ostgrenze der heutigen Türkei).

Der große Fluss strömte aus Eden und unterteilte sich in Tigris und Euphrat sowie die beiden anderen langen Flüsse (den Pischon, der nach Hawila, entlang der Südküste Arabiens, hinabfloss, und den Gihon, der nach Kusch führte – was ein asiatisches Gebiet im Osten gewesen sein könnte und nicht das afrikanische Kusch [Äthiopien]).

Das lässt darauf schließen, dass der Ort ein Hochplateau oder eine Gebirgsgegend war (was Eden im Sommer angenehme Temperaturen bescherte), wo zahlreiche Quellflüsse entsprangen, die die in dieser Bibelstelle beschriebenen vier Hauptflüsse speisten. Hawila, durch das der Pischon floss, war reich an Gold, Gewürzen und wertvollen Steinablagerungen – die in großen Mengen entlang der süd- und südwestlichen Küsten Arabiens gefunden wurden. Bei Kusch

fehlen solche hilfreichen Hinweise; einige Gelehrte haben den Namen mit Kisch in Sumer in Verbindung gebracht oder mit den Kassiten (von denen man annimmt, dass sie ihren Ursprung im Zagros-Gebirge im heutigen Iran haben).

Die plausibelste Erklärung für das spätere Verschwinden von Pischon und Gihon ist die Theorie, dass die gebirgsbildende Aktivität der Kontinentaldrift (denn zu prähistorischen Zeiten war Arabien ursprünglich mit der somalischen und äthiopischen Küste verbunden) diesen beiden Flüssen in vorsintflutlicher Zeit ein Ende bereitete. Dies wäre analog zur Erhebung des Seir-Gebirges in Edom, das den Jordan daran hinderte, wie ursprünglich in den Golf von Akaba zu münden.

Waren die Israeliten unter dem alten Bund durch ihren Gehorsam gegenüber Gott gerettet – und nicht, weil sie im Glauben nach vorne auf den kommenden Erlöser blickten? Welche Bibelstellen deuten an, dass ein solcher Glaube zu ihrer Errettung nötig war?

Von 1.Mose an bis zur Offenbarung macht die Bibel deutlich, dass niemand jemals durch seine eigenen guten Taten errettet wurde, sondern allein durch den Glauben an die Verheißungen Gottes. Nur in Eden stand die Errettung auf der Grundlage von Gehorsam mit der einhergehenden Todeswarnung bei Übertretung des göttlichen Befehls: »Aber vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, davon darfst du nicht essen; denn an dem Tag, da du davon isst, musst du sterben!« (1Mo 2,17). In 1.Mose 3 wurde diese einzige Beschränkung sowohl von Eva als auch von Adam durchbrochen, als sie auf die Versuchung und Täuschung des Teufels reagierten; und Gott bestätigte ihr Todesurteil mit den Worten: »Denn Staub bist du, und zum Staub wirst du zurückkehren!« (1Mo 3,19). Von diesem Zeitpunkt an wurde kein Mensch durch Gehorsam errettet – nur die Erlösten wurden durch den Glauben an das Sühneopfer Christi errettet, dessen Gehorsamstat den Preis für ihre Errettung bezahlte.

Es stimmt, dass in beiden Testamenten große Betonung auf Gehorsam gelegt wird. In 2.Mose 19,5 gab Gott Israel die Verheißung: »Und nun, wenn ihr willig auf meine Stimme hören und meinen Bund halten werdet, dann sollt ihr aus allen Völkern mein Eigentum sein.« Doch dies deutet keinesfalls einen alternativen Weg in den Himmel ohne die Notwendigkeit des Glaubens an. Im Gegenteil: Diese Verheißung richtete sich an eine Versammlung von Gläubigen, die von ihren Sünden bereits Buße getan und ihre Herzen dem Herrn im Glauben ausgeliefert hatten. Gehorsam sollte ein notwendiger Beweis oder eine Frucht des Glaubens sein. Nicht der Apfel macht den Baum zum Apfelbaum; vielmehr macht der Apfelbaum seine Frucht zu einem Apfel. Jesus sagte: »An ihren Früchten

werdet ihr sie erkennen« (Mt 7,16). Mit anderen Worten: Trauben wachsen nur an der Weinrebe, nicht an Dornbüschen, und Feigen nur an Feigenbäumen, nicht an Disteln. Gehorsam ist eine notwendige und natürliche Folge des Glaubens, doch er wird nirgendwo in der Schrift als Ersatz für den Glauben beschrieben.

Es ist bemerkenswert, dass Adam und Eva ihren Söhnen von Anfang an die Notwendigkeit lehrten, dem Herrn Opfer für ihre Sünden zu bringen. Deshalb brachte Abel ein annehmliches Blutopfer auf seinem Altar dar – als Glaubensakt, der im Voraus das spätere Sühneopfer von Golgatha repräsentierte. Hebräer 11,4 macht das deutlich: »Durch *Glauben* brachte Abel Gott ein besseres Opfer dar als Kain ..., und durch diesen Glauben redet er noch, obgleich er gestorben ist.« 1.Mose 15,6 berichtet, dass Gott Abraham seinen Glauben zur Gerechtigkeit anrechnete. Römer 4,13 teilt uns mit: »Denn nicht durch Gesetz wurde Abraham oder seiner Nachkommenschaft die Verheißung zuteil, dass er der Welt Erbe sein sollte, sondern durch Glaubensgerechtigkeit.«

Was die Generation von Mose betraf, der die Verheißung in 2.Mose 19,5 galt, so konnte es kein Missverständnis geben: Der Errettungsgrundsatz lautete: »Allein durch Glauben«. Aus demselben Kapitel, das die Zehn Gebote enthält, stammt die erste von mehreren Erwähnungen des Opferdienstes: »Einen Altar aus Erde sollst du mir machen und darauf deine Brandopfer und Heilsopfer, deine Schafe und deine Rinder darbringen« (2Mo 20,24). Das zugrunde liegende Prinzip jedes Opfers war, dass das Leben eines unschuldigen Tieres an Stelle des schuldigen, verwirkten Lebens eines Gläubigen genommen wurde. Er empfing Gottes Vergebung nur durch Buße und Glauben, nicht durch Gehorsam.

Hebräer 10,4, das sich auf den alttestamentlichen Opferdienst bezieht, erklärt: »Denn unmöglich kann Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehmen.« Bereits vorher in Hebr 9,11-12 behauptet die Schrift: »Christus aber ist gekommen als Hoherpriester der zukünftigen Güter und ist durch das größere und vollkommenere Zelt – das nicht mit Händen gemacht ... und nicht mit Blut von Böcken und Kälbern, sondern mit seinem eigenen Blut ein für alle Mal in das Heiligtum hineingegangen und hat uns eine ewige Erlösung erworben.«

Und wie wurde der Nutzen dieses bluterkauften Sühneopfers zu Sündern gebracht? Er ist ausschließlich durch Glauben zu bekommen, nicht durch Gehorsams-Taten oder -Verdienste – weder vor dem Kreuz noch danach. Die Schrift erklärt: »Denn aus Gnade seid ihr errettet durch Glauben, und das nicht aus euch, Gottes Gabe ist es« (Eph 2,8). Aber welche Art von Glauben ist gemeint? Der falsche Glaube, der sich durch Ungehorsam gegenüber dem geoffenbarten Willen Gottes und durch die Fesseln des Ichs und der Sünde selbst verrät? Mit Sicherheit nicht! Er-

rettung kommt nur durch einen echten und lebendigen Glauben, der das Herrsein Christi ernst nimmt und die Frucht eines gottesfürchtigen Lebens hervorbringt – ein Leben echten Gehorsams, das Herz, Verstand und Leib wirklich Gott übergeben hat (Röm 12,1).

Aus dieser Perspektive sollten wir die ernsten Aufrufe der alttestamentlichen Propheten zum Gehorsam verstehen: »Wenn ihr willig seid und hört, sollt ihr das Gute des Landes essen. Wenn ihr euch aber weigert und widerspenstig seid, sollt ihr vom Schwert gefressen werden« (Jes 1,19-20). Jesus hat einen ähnlichen Anspruch verlauten lassen: »Was nennt ihr mich aber: Herr, Herr! und tut nicht, was ich sage?« (Lk 6,46). Die Apostel stimmen dem zu: »So auch ihr: Haltet euch der Sünde für tot, Gott aber lebend in Christus Jesus! So herrsche nun nicht die Sünde in eurem sterblichen Leib, dass er seinen Begierden gehorche. ... Gott aber sei Dank, dass ihr Sklaven der Sünde wart, aber von Herzen gehorsam geworden seid dem Bild der Lehre, dem ihr übergeben worden seid! Frei gemacht aber von der Sünde, seid ihr Sklaven der Gerechtigkeit geworden« (Röm 6,11-12.17-18).

Starb Adam wirklich, als er von der verbotenen Frucht aß?

In 1.Mose 2,17 warnte Gott Adam: »Aber vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, davon darfst du nicht essen; denn an dem Tag, da du davon isst, musst du sterben!« Später in 3,4 versicherte die teuflische Schlange Eva: »Keineswegs werdet ihr sterben!« Als Adam und Eva der Versuchung nachgaben und die verbotene Frucht nahmen, mussten sie an diesem verhängnisvollen Tag nicht sterben; sie lebten weiter und wurden von Gott getadelt (3,8-19). Hatte Satan Recht behalten? Hatte Gott seine Verheißung nicht erfüllt? Das ist mit Sicherheit falsch! Der Tod, der das schuldige Menschenpaar an diesem Tag ereilte, war geistlicher Natur; der physische Tod kam erst Jahrhunderte später (1Mo 5,5).

Die Schrift unterscheidet drei Arten von Tod. Erstens ist da der *physische* Tod, der die Trennung von Körper und Seele beinhaltet. Der Körper löst sich chemisch auf und kehrt zum »Staub des Erdbodens« zurück (d.h. zu den Elementen, aus denen er besteht). Die Seele (*nepeš*) von nicht-menschlichen Geschöpfen hört offensichtlich auf zu existieren (vgl. Prediger 3,21: »Wer kennt den Odem [*rûah* wird hier im Sinne von Lebensodem benutzt, was metonymisch für die nicht-materielle Persönlichkeit des Menschen oder des Tieres steht] der Menschenkinder, ob er nach oben steigt, und den Odem des Viehs, ob er nach unten zur Erde hinabfährt?«). Am Tag seines Ungehorsams wurde das Urteil des physischen Todes über Adam verhängt; aber Gottes Gnade hatte die Urteilsvollstreckung verschoben.

Das alttestamentliche Volk Gottes war sich der Tatsache vollkommen bewusst, dass der physische Tod nicht die

Auslöschung der Person, die in dem Körper lebte, mit sich brachte. 1.Mose 25,8 erklärt, dass Abraham nach seinem Ableben »zu seinen Vätern versammelt wurde« (LUT) – was ein fortgesetztes Bewusstsein einer persönlichen Beziehung zu jenen andeutet, die vor ihm gestorben waren. Hiob 19,25-26 zitiert den leidenden Patriarchen mit den Worten: »Doch ich weiß: Mein Erlöser lebt; und als der Letzte wird er über dem Staub stehen. Und nachdem man meine Haut so zerschunden [wörtl. ›abgelöst‹] hat, werde ich doch aus meinem Fleisch Gott schauen« (vgl. 2Sam 12,23; Ps 49,15; 73,24; 84,7; Jes 25,8; 26,19; Hos 13,14). Bereits in Daniel 12,2 finden wir eine Bemerkung über verstorbene Menschen, die im Staub der Erde »schlafen«, von wo sie auferweckt werden.

Im Neuen Testament wird dieselbe Auferstehung sowohl der Bösen als auch der Guten von Christus selbst aufgegriffen: »Wundert euch darüber nicht, denn es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und hervorkommen werden: die das Gute getan haben zur Auferstehung des Lebens, die aber das Böse verübt haben zur Auferstehung des Gerichts« (Joh 5,28-29). Das bedeutet, dass hinsichtlich des körperlichen Aspekts alle Menschen nach ihrem Tod in einem schlafenden Zustand bleiben. Im Neuen Testament beziehen sich spezielle Andeutungen auf diesen schlafenden Zustand auf Gläubige, zumindest in den Paulus-Briefen (1Kor 11,30; 15,51; 1Thes 4,14; 5,10). Doch ihre Seele und ihr Geist, die vor Christi Auferstehung in dem Teil des Hades gewartet haben, den Christus als »Abrahams Schoß« (Lk 16,22) bezeichnete, gehen sofort nach dem Tod zu Christus (Phil 1,23).

Die zweite Art von Tod in der Schrift ist der *geistliche* Tod. Genau dieser Aspekt des Todes ereilte unsere Ureltern nach ihrer Sünde. Entfremdung von Gott zeigte sich durch ihren vergeblichen Versuch, sich vor ihm zu verstecken, als er in der Kühle des Abends mit ihnen Gemeinschaft haben wollte (1Mo 3,8). Sie zeigte sich deutlich in ihrer furchtsamen Haltung ihm gegenüber (3,10), in dem Fluch der Vertreibung aus dem Garten Eden (wo sie vertraute und freudige Gemeinschaft mit ihm genossen hatten), in dem Fluch der Mühsal und Schmerzen bei der Arbeit und beim Gebären und schließlich im körperlichen Tod und der Rückkehr zur Erde, von der der Mensch genommen wurde (3,16-19.23-24). Von diesem Augenblick an fielen Adam und Eva in einen Zustand geistlichen Todes; sie waren durch die Übertretung seines Bundes vom lebendigen Gott getrennt. Wie Epheser 2,1-3 es ausdrückt, waren sie »tot in Vergehungen und Sünden« und lebten im Machtbereich Satans und in dieser gegenwärtigen bösen Welt, wo sie als Kinder des Ungehorsams und des Zorns nach den Begierden des Fleisches und der Gedanken lebten.

Adam und Eva wurden nicht nur schuldig vor Gott und fielen deshalb in den Zustand der Ungerechtigkeit, son-

dern sie zogen sich auch die Verunreinigung zu, die das unheilige Leben der gefallenen *sarx* (»der fleischlichen Natur«) charakterisiert, welche von Gott entfremdet ist und sich in Feindschaft mit ihm befindet (Röm 8,5-8). Somit ist die Gesinnung (*phronēma*) der *sarx* der Tod (V. 6), und jene, die in diesem Zustand bleiben, können Gott nicht gefallen (V. 8). Dadurch sind sie vom Leben Gottes entfremdet und völlig unfähig, sich selbst zu retten oder irgendeinen Verdienst in Gottes Augen zu erhalten. Von Geburt an sind sie vollkommen verloren (Ps 51,5), da sie als »Kinder des Zorns« (Eph 2,3) auf die Welt kamen.

In diesem Zustand waren Adam und Eva direkt nachdem sie ihre erste Übertretung begangen hatten. Augenblicklich verfielen sie in einen Zustand geistlichen Todes, aus dem sie sich trotz größter Anstrengungen zu einem besseren Leben nicht befreien konnten. Doch der biblische Bericht geht weiter und beschreibt Gottes Vergebung und heilende Gnade. Er gab dem schuldigen Menschenpaar die Verheißung (1Mo 3,15), dass einer von Evas Nachkommen der Schlange eines Tages den Kopf zermalmen würde – und dafür persönlich leiden müsste (womit Jesu Kreuzestod angedeutet wurde).

Anstatt sie sofort mit physischem Tod zu bestrafen, gab Gott Adam und Eva eine Reihe von Richtlinien für ihr Leben nach der Vertreibung aus Eden – was gewiss darauf schließen ließ, dass die Vollstreckung aus Gnade verschoben werden sollte, auch wenn sie die bisherige Gemeinschaft mit Gott verwirkt hatten. Gott gab ihnen auch Tierfelle, um ihre Nacktheit zu bedecken und sie vor der Kälte und den Unbilden der Welt draußen zu schützen. Um sie mit diesen Fellen auszustatten, war der Tod von Tieren nötig. In diesem Zusammenhang belehrte Gott sie möglicherweise über Blutopfer auf dem Altar als Hinweis auf das Sühneopfer am Kreuz – diesen stellvertretenden Tod, den der messianische »Same der Frau« auf dem Hügel Golgatha erleiden würde. Da sie mit Buße und Glauben reagierten (geschenkt durch den Heiligen Geist), wurden sie aus ihrem Zustand des Todes gerettet und in einen Zustand der Gnade versetzt. Dieser Glaube lässt sich aus der Opferpraxis ihres Sohnes Abel schließen, der Gott von den Erstlingen seiner Herde ein Blutopfer auf dem Altar darbrachte. Blutopfer setzen eine Vorstellung von Stellvertreterschaft voraus, aufgrund derer das Unschuldige an Stelle des Schuldigen stirbt.

Die dritte Art von Tod in der Schrift ist der *ewige* Tod – der endgültige und unabänderliche Zustand ewiger Trennung von Gott, der die einzige wahre Quelle des Lebens und der Freude ist. In Offenbarung 20,14 wird dieser Tod als der »zweite Tod« bezeichnet. Er ist gekennzeichnet von endlosen und ungeminderten Gewissensbissen und Seelenqualen, was sich mit dem unaufhörlich aufsteigenden Rauch der Qualen der Verdammten deckt (Offb 14,11). Dies wird der endgültige Zustand für den Teufel sein, ebenso wie für das Tier

(oder den sich zum Gott machenden Weltdiktator der letzten Tage) und seinen religiösen Gehilfen, den falschen Propheten (Offb 20,10). Alle drei werden in den »Feuer- und Schwefelsee« geworfen, um dort »Tag und Nacht gepeinigt zu werden von Ewigkeit zu Ewigkeit«. Offenbarung 21,8 zeigt, dass auch alle unbußfertigen, unversöhnlichen Sünder (»die Feigen und Ungläubigen und mit Gräueln Befleckten und Mörder und Unzüchtigen und Zauberer und Götzendiener und alle Lügner«) in den Feuer- und Schwefelsee geworfen werden, was der zweite Tod ist. Das ist dann das endgültige Schicksal jener, die bis zu ihrem Tod bewusst im Zustand des geistlichen Todes bleiben. »Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes« (Joh 3,18). »Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm« (Joh 3,36).

Im Garten Eden erzählte die Schlange Eva, dass sie und Adam »wie Gott« (im Hebräischen steht das Wort für »Gott« im Plural) sein würden, wenn sie von der verbotenen Frucht äßen. In 1.Mose 3,22 sagt Gott dann: »Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns.« Deuten die Worte »Gott« (im Plural) und »uns« auf die Existenz von mehr als einem Gott hin?

Keineswegs. Der übliche hebräische Begriff für »Gott« ist *ʾᵉlōhím*, der Plural von *ʾᵉlôah* . Gelegentlich wird er tatsächlich im Plural benutzt – wenn er sich auf die erfundenen Götter der Heiden bezieht. Doch meistens bezieht er sich auf den einzig wahren Gott, und die Pluralendung ist hebräischen Grammatikern als »Majestätsplural« bekannt. Wie *ʾᵃdōním* (»Herren« oder »Herr«) und *bᵉālím* (Plural von *baʿal*, »Herr«, »Meister«, »Besitzer«, »Ehemann«) kann *ʾᵉlōhím* auch benutzt werden, um den Eindruck der Majestät Gottes zu erhöhen. Als solcher wird dieser Plural durch singularische Adjektive näher bestimmt und mit einem singularischen Verb gebraucht.

Im Fall der Schlange, die als Satans Sprachrohr diente, sind die vorherigen Verwendungen von *ʾᵉlōhîm* (3,1.5a) fraglos als eine Kennzeichnung des wahren Gottes beabsichtigt; daher ist es wahrscheinlich, dass es hier so benutzt werden sollte. Daher sollte die richtige Übertragung von 3,5b (wie in allen dt. Versionen) so lauten: »Ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gutes und Böses.« Der letzte Satzteil dient als Ausdruck des Grades; d.h. »ihr werdet insofern wie Gott sein, als ihr die moralischen Gesetze persönlich kennen werdet, einschließlich der Unterscheidungen zwischen Gut und Böse, die in ihnen getroffen werden«. Sie würden nicht länger in einem Zustand der Unschuld verweilen, sondern eine (schuldige) persönliche Erfahrung mit dem Bösen machen und dadurch Gott und seinen

Engeln auf dem Gebiet vollen moralischen Bewusstseins näher kommen.

Wer ist dann in V. 22 mit »uns« gemeint? Es ist durchaus möglich, dass hier die drei Personen der Dreieinheit beteiligt sind (wie in 1Mo 1,26), aber noch wahrscheinlicher ist, dass sich »uns« auf die Engel bezieht, die Gottes Thron im Himmel umgeben (vgl. 1Kö 22,19; Jes 6,1-3 usw.). Im Alten Testament gibt es ein paar Stellen, in denen von den Engeln als *bᵉnê ʾᵉlōhîm* (»Söhne Gottes«, z.B. Hi 1,6; 2,1; 38,7; vgl. *bᵉnê ʾēlîm* – eine verkürzte Form von *ʾᵉlōhîm* in Ps 29,1; 89,7) die Rede ist. In manchen Fällen findet eine Verkürzung statt. So wird *bᵉnê Yisrāʾēl* (»Söhne Israels«) beispielsweise nur zu *Yisrāʾēl* (was sich auf das Volk Israel bezieht, nicht auf Jakob); ebenso wird *bᵉnê ʾᵉlōhîm* (»Söhne Gottes«, im Sinne von Engeln) zu *ʾᵉlōhîm* verkürzt wie z.B. in Psalm 97,7.

Auf die Engel im Himmel traf es mit Sicherheit zu, dass sie Gut und Böse unterscheiden konnten. Vor dem Beginn der Menschheitsgeschichte gab es unter der Führung Satans oder Luzifers offensichtlich einen Aufstand gegen Gott (s. Jes 14,12-15, wo der Teufel als Schirmherr des Königs von Babylon angesprochen wird). 2.Petrus 2,4 spielt wahrscheinlich darauf an: »Gott verschonte Engel, die gesündigt hatten, nicht, sondern er hat sie in finsteren Höhlen des Abgrundes gehalten und zur Aufbewahrung für das Gericht überliefert.« Daher gehörten die Engel, die Gott treu geblieben waren, zu seinem himmlischen Hof; im Angesicht der Versuchung hatten sie die Treue- und Gehorsamsprüfung bestanden.

Wie ist es mit der Glaubensüberzeugung vereinbar, dass Gott überall ist und alles weiß, was im menschlichen Herzen ist und was der Mensch tun wird, wenn er von Adams und Evas Ungehorsam erst erfuhr, nachdem sie von der Frucht des Baumes der Erkenntnis gegessen und ihre Nacktheit im Garten versteckt hatten?

Die Schlussfolgerung, dass Gott nicht im Voraus wusste, dass Adam und Eva der Versuchung nachgeben und in Sünde fallen würden, wird von der Schrift nicht gestützt. Falls Johannes der Täufer Jesus als »das geschlachtete Lamm von Grundlegung der Welt an« (vgl. Offb 13,8) ausrief, dann wusste Gott mit Sicherheit noch vor ihrer Erschaffung, dass unsere Ureltern sündigen und fallen würden. Ebenso wusste Jesus im Voraus, dass Petrus ihn im Hof des Hohenpriesters drei Mal verleugnen würde, und sagte es ihm sogar vorher – obgleich Petrus seine Bereitschaft beteuerte, wenn nötig, für seinen Herrn zu sterben (Mt 26,33-35). Nach der dritten Verleugnung blickte Jesus Petrus in die Augen (Lk 22,60-61).

Als Gott Adam im Garten rief (1Mo 3,9), wusste er nur allzu gut, wo Adam sich versteckte (vgl. Ps 139,2-3) und was er gedacht und getan hatte (vgl. Spr 15,3). Doch es gab keine andere Mög-

lichkeit, mit ihrer Sünde umzugehen, als Adam und Eva darauf anzusprechen: »Hast du etwa von dem Baum gegessen? ... Was hast du da getan!« (1Mo 3,11.13). Obwohl sie die Schuld ihrer Kinder ganz genau kennen, benutzen auch Eltern diese Vorgehensweise oft, wenn sie ihre Kinder bei Missetaten ertappen. Eine Frage führt zu dem ersten notwendigen Schritt, dem Bekenntnis: »Ja, Vater, ich habe es zerbrochen – natürlich wollte ich es nicht.«

Offensichtlich wusste Gott bereits, was Adam und Eva getan hatten, und hatte längst schon entschieden, was er angesichts ihrer Übertretung mit ihnen tun würde (1Mo 3,14-19). Das ist einfach nur ein Beispiel für den Grundsatz aus Apostelgeschichte 15,18: »Gott sind alle seine Werke bewusst von der Welt her« (LUO). Vergleiche auch Jesaja 41,26; 42,9.23; 43,9.12; 44,7-8 – all diese Bibelstellen legen größte Betonung auf Gottes Vorkenntnis der Zukunft und seine Fähigkeit, genau vorherzusagen, was geschehen wird. Er offenbarte es seinen Propheten sogar Jahrhunderte vor dem Eintreten der Ereignisse.

Waren Adam und Eva errettet? Belehrte Gott sie auch über Blutopfer und die Sühnung, als er sie nach dem Sündenfall mit Tierfellen bekleidete? War Adam ein Hohepriester für seine Familie?

Die ersten Menschen, denen ihre Sünde vergeben wurde, waren zweifellos Adam und Eva. 1.Mose 3,9-21 setzt ihre Buße und Gottes Vergebung voraus, auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt wird. Sicherlich wichen Adam und Eva mit ihren Aussagen etwas vor ihrer persönlichen Verantwortung aus, dass sie die verbotene Frucht gegessen hatten – Adam gab Eva die Schuld, und Eva machte die Schlange verantwortlich –, aber beide gaben indirekt zu, dass sie genau das Vergehen begangen hatten, von dem sie versprachen, es nicht zu tun.

Obschon in diesem Kapitel kein aufrichtiges, volles Eingeständnis von Schuld und Reue über ihre Sünde beschrieben wird, werden Gottes Zuchtmaßnahmen – Eva sollte mit Schmerzen gebären und sich ihrem Mann unterordnen, Adam sollte den Lebensunterhalt mit harter Feldarbeit verdienen und schließlich den körperlichen Tod erfahren – von Vergebung und Gnade bestimmt. Gott wies sie nicht ab und überließ sie ihrer verdienten Strafe, sondern er züchtigte sie aus Liebe. Seine Absicht war es, sie an ihre vergangene Untreue zu erinnern sowie an die Notwendigkeit, ihn in ihrem Leben an die erste Stelle zu setzen.

Da 1.Mose 3,15 die erste Ankündigung des kommenden Erlösers enthält – »Er [der Same der Frau] wird dir den Kopf zermalmen, und du [die teuflische Schlange], du wirst ihm die Ferse zermalmen« – scheint es eine logische Schlussfolgerung zu sein, dass Gott, als er Adams und Evas Nacktheit bekleidete, sie auch über die Bedeutung des sühnenden Blutes der stellvertreten-

den Opfer belehrte. Zweifelsohne gab Adam seinen Söhnen weiter, was er über das sühnende Blutopfer wusste; denn klar ist, dass Abel, Adams zweiter Sohn, ein wahrer Gläubiger war, der über das stellvertretende Sühneopfer gut Bescheid wusste. Das zeigte sich, als er ein unschuldiges Lamm auf dem Altar opferte (1Mo 4,4).

Da nicht erwähnt wird, dass Adam ihnen in priesterlicher Hinsicht diente, scheinen Kain und Abel ihre Altäre selbst errichtet zu haben und waren daher persönlich verantwortlich für ihre Opfergaben. Für sein Fruchtopfer hätte Kain niemals die Zustimmung seines Vaters erhalten, da er versuchte, Gott ohne Sühneblut zu nahen; und Adam hätte nie gutgeheißen, was Gott verurteilt hatte (1Mo 4,5).

Deshalb folgern wir, dass Adam und Eva die ersten Menschen waren, die durch Gottes Gnade rettenden Glauben hatten, wenn auch Abel mehr als achthundert Jahre vor seinem Vater (1Mo 5,3-5) als erster erretteter Mensch starb.

Noch eine abschließende Bemerkung über Schlussfolgerungen, die aufgrund von fehlenden Aussagen der Schrift gemacht werden. Das Evangelium berichtet nichts davon, dass Jesus seine Mutter küsste. Aber kann man deshalb mit Sicherheit davon ausgehen, dass er es nie tat? Ebenso ungerechtfertigt ist die Annahme, dass Adam, nur weil es nicht aufgezeichnet ist, sich nicht selbst verurteilte und seine Sünde bereute, und dass er in den 930 Jahren seines irdischen Lebens seine tief empfundene Reue gegenüber dem Herrn nicht ausdrückte.

Was machte Kains Opfergabe unannehmbar für Gott? War es die Opfergabe selbst oder Kains Haltung?

Anscheinend war es beides: Kains Haltung und sein Opfer, das er dem Herrn präsentierte. Kains Opfer bestand aus Feldfrüchten aus seinem Garten (1Mo 4,3) statt aus einem Blutopfer, wie es sein jüngerer Bruder Abel dem Herrn dargebracht hatte.

Dass Abel im Glauben ein Blutopfer brachte (vgl. Hebr 11,4), lässt deutlich darauf schließen, dass er Gottes Verheißung der Gnade in Anspruch nahm, als er sein Lamm auf den Altar legte – eine Verheißung, von der ihm seine Eltern erzählt hatten. Deshalb hatte Gott Gefallen an Abels Opfergabe (1Mo 4,4) und gab ihm seine Zustimmung, im Gegensatz zu Kains Opfergabe. Es scheint, als wäre Kain seinem eigenen Urteil gefolgt, als er ein blutloses Opfer aussuchte. Er missachtete die Bedeutung des Blutes, wie Gott sie Adam und Eva erklärt hatte, und ignorierte den Grundsatz der stellvertretenden Sühnung, der später seine vollständige Erfüllung in der Kreuzigung Christi fand.

Kains eigenwilligem Tausch – das Werk seiner eigenen Hände gegen sühnende Gnade – folgte brennende Eifersucht und tiefer Groll auf seinen jüngeren Bruder (1Mo 4,5). Das führte zu

Abels Ermordung auf dem Feld, wo Kain annahm, ungesehen zu bleiben. Sein stolzer Eigenwille machte ihn zum Mörder, und seine Nachkommen bewahrten über viele zukünftige Generationen etwas von seiner menschenzentrierten, Gott verleugnenden Haltung (s. 1Mo 4,18-24; vgl. »die Töchter der Menschen« in 1Mo 6,2).

Zwei der Söhne von Adam und Eva hatten Frauen. Woher kamen sie?

1.Mose 5,4 teilt uns mit, dass Adam während seiner 930 Jahre langen Lebenszeit (800 Jahre nach der Geburt von Set) weitere Söhne und Töchter hatte. Da ihm und Eva aufgetragen wurde, eine große Familie zu gründen, um die Erde zu bevölkern (1Mo 1,28), ist die Annahme auch vernünftig, dass sie aufgrund ihres langen Lebens weitere Kinder zeugten.

Fraglos mussten in der Generation nach Adam Brüder und Schwestern untereinander heiraten, um die nächste Generation zu zeugen; andernfalls wäre die Menschheit ausgestorben. Erst im Verlauf der nachfolgenden Generationen konnten Cousins und weiter entfernte Verwandte einander als Ehepartner auswählen. Es scheint keine eindeutige Aussage über den inzestuösen Charakter von Brüder-Schwestern-Ehen zu geben – bis zur Zeit Abrahams, der den Ägyptern mitteilte, dass Sara seine Schwester sei (vgl. 1Mo 20,12). Für die Ägypter bedeutete das, dass sie nicht seine Frau sein konnte, wenn sie seine Schwester war (1Mo 12,13).

In 3.Mose 20,17 werden Ehen zwischen Brüdern und Schwestern verboten. Doch Kain und Set und alle anderen Söhne Adams mussten eine ihrer Schwestern zur Frau nehmen.

Warum leben die Menschen heute nicht so lange wie in früheren Zeiten (vgl. 1Mo 5,5; Ps 90,10)? Gab es damals eine andere Zeitrechnung?

Zur Zeit, als Adam und Eva erschaffen wurden, befand sich die Umwelt in einem idealen Zustand für die Erhaltung menschlichen Lebens. Der Garten Eden war ideal, um ihre Gesundheit und Kraft unvermindert zu erhalten. Selbst nach ihrer Vertreibung aus Eden schienen die Bedingungen für ein langes Leben weitaus besser gewesen zu sein als nach der Flut; und möglicherweise gab es fast keine Krankheiten. Als diese Bedingungen sich allmählich zum Schlechteren veränderten, besonders nach dem schrecklichen Gericht der Flut, verringerte sich die Lebenserwartung des Menschen zunehmend. Zur Zeit von Mose wurden siebzig Lebensjahre als normal angesehen, und jene, die achtzig oder älter wurden, mussten im Allgemeinen körperliche Beschwerden verschiedenster Art in Kauf nehmen, bis sie schließlich starben (s. Ps 90,10, der auf Moses Zeit um 1400 v.Chr. zurückgeht). Es scheint, als hätten sich die Auswirkungen der Sünde auf das physi-

sche Wohlergehen und das Durchhaltevermögen der Menschheit nach und nach bemerkbar gemacht, sogar lange nachdem der Sündenfall stattgefunden hatte.

Was die Vermutung einer anderen Zeitrechnung während der Frühgeschichte der Menschheit betrifft, so ist zu sagen, dass das nur der Fall gewesen sein könnte, wenn sich die Erde damals schneller um die Sonne drehte als heute. Definitionsgemäß wird ein Jahr als die Zeit berechnet, die die Erde benötigt, um sich um die Sonne zu drehen. Laut 1.Mose 1,14 wurde diese Umlaufdauer, genauso wie die tägliche Erdrotation, direkt von Beginn an festgesetzt und vereinheitlicht. Es ist eher unwahrscheinlich (wenn auch nicht vollkommen unmöglich), dass sich diese Planetenbewegungen seit der Erschaffung des Menschen wesentlich verändert haben.

Warum wird in der Bibel so viel Betonung auf den vorsintflutlichen Stammbaum gelegt? Stammt nicht jeder Mensch von Noah und seiner Familie ab, nachdem die Flut die ganze Welt zerstört hatte? Mit anderen Worten: Sind wir nicht alle miteinander verwandt?

Ja, wir sind alle Nachkommen von Noah, da alle anderen Familien der vorsintflutlichen Menschheit bei der Flut umkamen (»Da kam alles Fleisch um, das sich auf der Erde regte, alles an Vögeln und an Vieh und an Tieren ... und alle Menschen« – 1Mo 7,21). Der Grund für die genealogische Auflistung in 1.Mose 5 ist die Nennung von Noahs Familienlinie, da seine Abstammung von Adam durch die Bundeslinie der echten Gläubigen von äußerster Wichtigkeit ist. Auch im Stammbaum unseres Herrn Jesus Christus im Lukas-Evangelium sind dieselben vorsintflutlichen Vorfahren aufgelistet (s. Lk 3,36-38), um aufzuzeigen, dass der zweite Adam vom ersten Adam abstammte. Außerdem war das gottesfürchtige Leben großer Führer wie das von Set, dem Sohn Adams (1Mo 4,26), und seinem Sohn Enosch von großer Bedeutung. Auch Henoch pflegte eine enge Gemeinschaft mit Gott, bevor der Herr ihn im Alter von 365 Jahren zu sich in die himmlische Herrlichkeit holte.

Gibt es alttestamentliche Stellen, die andeuten, dass die Männer und Frauen im alten Israel eine himmlische Hoffnung hatten?

Es ist eine falsche Annahme, dass Gottes Volk zu alttestamentlichen Zeiten keine himmlische Hoffnung gehabt hätte. 1.Mose 5,24 berichtet, dass Henoch nach einem gottesfürchtigen Leben von Gott weggenommen (*lāqaḥ*) wurde – von da an befand er sich in Gottes Gegenwart. (Hebräer 11,5 bestätigt dies: »Durch Glauben wurde Henoch entrückt, so dass er den Tod nicht sah, und er wurde nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte; denn vor der Entrückung hat er das Zeugnis gehabt,

dass er Gott wohlgefallen habe.« Somit starb Henoch nicht, sondern ging direkt in Gottes Gegenwart.)

Trotz seiner tiefen Mutlosigkeit zeigte der Patriarch Hiob Zuversicht, als er sagte: »Und nachdem man meine Haut so zerschunden hat, werde ich doch aus meinem Fleisch Gott schauen [den er in Hi 19,25 noch als seinen Erlöser (*gō'ēl*) bezeichnete]« (Hi 19,26). (Die Übertragung »ohne mein Fleisch« [wie in der LUO] läuft dem Gebrauch der Präposition *min* [»aus«] zuwider, wo immer es im AT mit dem Verb »sehen« verwendet wird, ganz gleich ob mit *ḥāzāh*, das hier benutzt wurde, oder mit dem gebräuchlicheren *rā'āh* . In allen anderen Stellen bezieht sich *min* auf den Standpunkt, von dem aus etwas gesehen wird.)

In den Psalmen liefern David und seine Nachfolger viele Andeutungen eines zukünftigen Lebens bei Gott. Selbst die Behauptung in Psalm 1,5, dass Gottlose und Sünder »nicht in der Gemeinde der Gerechten bestehen« werden, lässt auf ein Endgericht schließen, entweder zur Verdammung oder zum Freispruch und zur Annahme – Begriffe, die bedeutungslos wären, wenn nach diesem irdischen Leben nur verwesende Körper übrig blieben. Psalm 16,10 erwähnt die Hoffnung der körperlichen Auferstehung (deutlich bezogen auf Christi Auferstehung, vgl. Apg 2,27.31) und fährt mit einer klaren Zusicherung fort: »Fülle von Freuden ist vor deinem Angesicht, Lieblichkeiten in deiner Rechten immerdar« (Ps 16,11). Das Wort für »immerdar« ist hier *nesah*, ein Begriff, dem anderswo kaum die Bedeutung von »Rest meines irdischen Lebens« zugesprochen werden kann, sondern der stattdessen eindeutig Dauerhaftigkeit über das Grab hinaus nahe legt. In Psalm 49,16 heißt es: »Gott aber wird meine Seele erlösen von der Gewalt des Scheols; denn er wird mich entrücken [*lāqaḥ*; oder ›hinwegnehmen‹].« Das klingt wie eine Zusicherung, dass Gott den Psalmisten nicht einfach vor einem vorzeitigen Tod bewahrt, sondern dass der Psalmist für immer bei Gott leben wird – im Gegensatz zu den geistlichen Toren und Unvernünftigen, deren endgültiges Zuhause der Scheol sein wird (V. 10-14). Eine ähnliche Zuversicht drückt Psalm 73,24 aus: »Nach deinem Rat leitest du mich, und nachher [*'aḥar*] *nimmst* [*lāqaḥ*] du mich in [oder ›mit‹] Herrlichkeit auf.«

Wenn wir uns den Propheten zuwenden, sehen wir, dass Jesaja 25,8 eine bemerkenswerte Stelle zu diesem Thema ist: »Den Tod verschlingt er auf ewig, und der Herr HERR wird die Tränen abwischen von jedem Gesicht, und die Schmach seines Volkes wird er von der ganzen Erde hinwegtun. Denn der HERR hat geredet.« Und noch einmal in Jesaja 26,19: »Deine Toten werden lebendig, meine Leichen wieder auferstehen. Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes! ... und die Erde wird die Schatten [d.h. die Toten] gebären.« Vergleichen Sie das mit Daniel 12,2: »Und viele von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden aufwachen: die einen

zu ewigem Leben und die anderen zur Schande, zu ewigem Abscheu.« (In Matthäus 25,46 zitiert Jesus diese Stelle im Zusammenhang mit einer Erklärung, dass das Leben über den Tod hinausgeht.) Daniel 12,13 enthält diese wunderbare Verheißung an Daniel persönlich: »Du darfst nun ruhen und sollst dereinst auferstehen zu deinem Erbteil am Ende der Tage« (SCH).

Angesichts der soeben zitierten Stellen steht außer Frage, dass das Alte Testament ganz klare Lehren über das Leben des Gläubigen nach seinem Tod enthält; der Herr selbst wird sich um ihn kümmern und ihn in seine Gegenwart holen.

Es ist daher eine volle Rechtfertigung des Neuen Testaments, wenn Christus versichert, dass Abraham jubelte, weil er den Tag des Kommens Christi auf die Erde sehen sollte (Joh 8,56) und auf eine himmlische Stadt wartete, »deren Baumeister und Schöpfer Gott ist« (Hebr 11,10). Aber es sollte hinzugefügt werden, dass bis auf ein paar Ausnahmen wie Henoch, Mose und Elia es durchaus sein könnte, dass die allgemeine Versammlung der erlösten Gläubigen nicht zur vollen Herrlichkeit der Gegenwart Gottes erhoben wurde, bis schließlich der Preis der Erlösung auf Golgatha bezahlt wurde (s. Mt 27,52; Eph 4,8; Hebr 11,39-40). Daher ist es angemessen, dass die ausführlicheren und strahlenderen Beschreibungen über den Jubel der Erlösten in der himmlischen Herrlichkeit für die neutestamentlichen Seiten aufgehoben wurden.

Bezieht sich der Begriff »Söhne Gottes« in 1.Mose 6,2 auf Engel?

In 1.Mose 6,1-2 heißt es: »Und es geschah, als die Menschen begannen, sich zu vermehren auf der Fläche des Erdbodens, und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, wie schön sie waren, und sie nahmen sich von ihnen allen zu Frauen, welche sie wollten.« Der Ausdruck »Söhne Gottes« (*bᵉnê ʾᵉlōhím*) wird im Alten Testament entweder für Engel oder für Menschen benutzt, die echte Gläubige sind und sich verpflichtet haben, dem Herrn zu dienen. Bibelstellen, in denen sich *bᵉnê ʾᵉlōhím* auf Engel bezieht, sind: Hi 1,6; 2,1; 38,7; Ps 29,1; 89,7. In 5.Mose 32,43 enthält der masoretische Text (MT) diesen Ausdruck nicht, doch ein Fragment eines hebräischen Textes, das in der vierten Qumranhöhle gefunden wurde, liest: »Jauchze, o Himmel, mit ihm und betet ihn an, ihr Söhne Gottes [*bᵉnê ʾᵉlōhîm*], und gebt ihm Macht, all ihr Söhne des Mächtigen [*bᵉnê ʾēlîm*]. Jauchzet, ihr Nationen, über sein Volk, und erteilt ihm Stärke, all ihr Engel Gottes [*kol-malʾᵃkê ʾēl*].« Das ist einiges mehr als der masoretische Text (MT) dieses Verses, doch es könnte durchaus auch die Originalformulierung gewesen sein. Wahrscheinlich war es die in Hebräer 1,6 zitierte Stelle – obschon auch Psalm 97,7 die Quelle für diesen Vers sein könnte.

Doch die Stellen, in denen sich *bᵉnê ʾᵉlōhîm* auf Menschen bezieht, die in ei-

ner Bundesbeziehung mit Gott stehen, sind im Alten Testament ebenso zahlreich wie die, in denen Engel gemeint sind. Es sind Stellen wie 5Mo 14,1; 32,5; Ps 73,15; Hos 2,1 – und nach unserer Überzeugung auch 1Mo 6,2. Die Gründe für die Annahme, dass sich 1.Mose 6,2 auf die Mitglieder der Bundesfamilie, auf die Nachkommen von Sets Linie, bezieht, sind durchaus zwingend. Die Schrift lehrt deutlich, dass Engel *Geister* sind, »dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst um derer willen, die das Heil erben sollen« (Hebr 1,14). Obwohl sie, wenn nötig, in körperlicher Form wie Menschen auftreten, haben sie doch keine physische Gestalt und können deshalb keine geschlechtlichen Beziehungen zu Frauen aufnehmen. Die rabbinische Vermutung, dass in 1.Mose 6,2 Engel gemeint wären, ist eine sonderbare Vermischung mit heidnischem Aberglauben, die im Rest der Schrift keine Grundlage findet. Die Tatsache, dass Kinder von riesenhaftem Wuchs (*n^{e}pilîm*, V. 4) aus diesen Ehen hervorgingen, liefert keinen Beweis für eine Vaterschaft von Engeln. Niemand behauptet, die Söhne von Enak, Goliat und seinen Brüdern hätten wegen ihrer großen Statur Engel als Vorfahren gehabt; auch gibt es keinen Grund zu der Annahme, dass die vorsintflutlichen Riesen übernatürliche Vorfahren hatten.

Vielmehr berichtet 1.Mose 6,1-2.4 von den ersten Ehen zwischen Gläubigen und Ungläubigen und dem typischen Ergebnis, das dabei herauskommt: vollständiger Verlust des Zeugnisses für den Herrn und totale Aufgabe moralischer Grundsätze. Mit anderen Worten: Die »Söhne Gottes« waren an dieser Stelle Nachkommen von Sets gottesfürchtiger Linie. Anstatt Gott und ihrem geistlichen Erbe treu zu bleiben, ließen sie sich von der Schönheit gottloser Frauen verführen, die »die Töchter der Menschen« waren und dem Beispiel Kains folgten. Das natürliche Ergebnis solcher Ehen war ein Absinken der Moral bei nachfolgenden Generationen, bis die ganze vorsintflutliche Zivilisation in die tiefsten Tiefen der Verderbtheit herabsank. »Und der HERR sah, dass die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war und alles Sinnen der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag« (V. 5). Die unausweichliche Folge war Gericht, die schreckliche Zerstörung durch die große Flut.

Vielleicht wäre hier noch eine letzte Bemerkung über Engel angebracht. Würden wir einräumen, dass Geister in geschlechtliche Beziehungen mit Menschen treten könnten – was sie nicht können –, wären an dieser Stelle dennoch immer noch keine Engel zu vermuten. Wenn es Günstlinge Satans gewesen wären, also gefallene Engel, so hätten sie nicht als »Söhne Gottes« bezeichnet werden können. Dämonen der Hölle würde die Schrift nie so nennen. Auch Engel Gottes konnten es nicht gewesen sein, da diese immer im vollkommenen Gehorsam gegenüber Gott leben und keinen anderen Wunsch haben, als Gottes Willen zu tun und seinen Namen

zu verherrlichen. Ein unsauberes Verhältnis mit gottlosen jungen Frauen wäre daher vollkommen gegen den Charakter der Engel gewesen. Somit liefert der vorangegangene Abschnitt die einzig brauchbare Erklärung.

In 1.Mose 6,7 sagte Gott: »Ich will den Menschen … von der Fläche des Erdbodens auslöschen, vom Menschen bis zum Vieh, bis zu den kriechenden Tieren und bis zu den Vögeln des Himmels; denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe.« Das scheint nicht vereinbar mit der allgemein anerkannten Sichtweise, dass Gott nicht bereut – oder bereuen muss –, weil er im Voraus sehen konnte, was mit seiner Schöpfung geschehen würde. Das Wort »sie« scheint sowohl Tiere als auch Menschen einzuschließen; was hatten denn die Tiere getan, um Gottes Entrüstung auf sich zu ziehen?

Obwohl es vollkommen richtig ist, dass Gott in seiner souveränen Allwissenheit alle Dinge im Vorhinein weiß und keine Ereignisse ihn überraschen können, ist der Schluss falsch, dass er nicht imstande wäre, Gefühle oder Reaktionen auf die bewusste Verderbtheit seiner Geschöpfe zu zeigen. Die Schrift stellt ihn nirgendwo als Wesen vor, das weder Trauer noch Zorn empfinden kann, sondern genau das Gegenteil ist der Fall. Und dies, weil er ein umsorgender, liebender Gott mit einem tiefen Interesse am Menschen ist, selbst für Adams undankbare Kinder, die sich über seine Gnadenverheißungen hinwegsetzten und seine Gnade leicht nahmen.

Die tiefe Verdorbenheit, in die die Menschheit zur Zeit Noahs gefallen war, erhob sich gegen Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Auf diese anstößigen Ausschweifungen reagierte er so, wie es seine Gerechtigkeit und Reinheit verlangten. Ihn reute es, eine solch grässliche Generation von moralisch verdrehten Menschen, zu denen die Bevölkerung vor der Sintflut geworden war, geschaffen zu haben. Die Formulierung »es reut mich« (hebr. *wayyinnāḥem*, Niphal von *nāḥam*) ist tatsächlich ein wenig anthropomorphisch (oder anthropopathisch), denn es dient dazu, Gottes Reaktion auf die Sünde auf menschlich verständliche Weise zu vermitteln (genauso wie die Bibel von Gottes Händen, Augen oder Mund spricht, geradeso als hätte er einen Leib und Körperorgane).

Natürlich ist das Element der Überraschung durch etwas Unerwartetes oder Unvorhergesehenes für ein allwissendes Wesen unmöglich, aber seine Reaktion auf die Menschheit war notwendig, um den veränderten menschlichen Gefühlen ihm gegenüber zu entgegnen. Da sie ihn beharrlich ablehnten und missachteten, musste er sie verwerfen. Ihre veränderte Haltung erforderte eine entsprechende Änderung seiner Einstellung ihnen gegenüber, und genau diese Verschiebung wird durch das hebräische *niḥam* (»bereuen«, »Leid tun«, »die Meinung über etwas ändern«) ausgedrückt.

Zur Zeit Jonas heißt es in ähnlicher Weise, dass Gott das Gericht bereute (*niḥam*), das er über die Stadt Ninive bringen wollte, weil er sah, wie die Niniviten nach Jonas Predigt ernsthaft Buße taten. Aufgrund ihrer veränderten Haltung gegenüber Gott war eine Veränderung seiner Einstellung zu ihnen angebracht. Sehr zu Jonas Entrüstung ließ Gott die vierzig Tage verstreichen und hielt die Zerstörung zurück, die er über sie bringen wollte. Das zeigt, dass Gott seine harte Reaktion in eine nachsichtige und gnädige ändern kann, wenn die Menschen Buße tun und ihn anflehen.

Seine Bundesabsichten gegenüber seinem Bundesvolk kann Gott tatsächlich nicht bereuen, wie Bileam in 4.Mose 23,19 herausstellt: »Nicht ein Mensch ist Gott, dass er lüge, noch der Sohn eines Menschen, dass er bereue. Sollte er gesprochen haben und es nicht tun und geredet haben und es nicht aufrechthalten?« Der Kontext bezieht sich hier auf Gottes unerschütterliche Absicht, Israel zu segnen – trotz aller Machenschaften des moabitischen Königs Balak, der den Propheten Jahwes zu bestechen versuchte, einen Fluch über das hebräische Volk zu bringen. In einem solchen Fall kann Gott tatsächlich nicht bereuen.

Was die Vögel und das Vieh betrifft, sagt der Kontext von 1.Mose 6,7 nichts darüber, dass sie Gott missfallen oder ihn erzürnt hätten; somit kann nicht gesagt werden, dass er seine Gerichtsabsicht gleichermaßen gegen sie richtete wie gegen die verdorbene Menschheit. Es war einfach eine unvermeidliche Folge der kommenden Flut, dass sie nicht nur die Menschheit vernichten würde, sondern auch die ganze Tierwelt, die den Menschen umgab. »Sie« bezieht sich in Wirklichkeit auf »Menschen« (hebr. *hā'ādām*) – im Sinne der ganzen Menschheit – und nicht auf die Vögel und das Vieh, die zusammen mit dem Menschen aufgeführt werden. Gottes Sorge um das Überleben all dieser unterschiedlichen Tier- und Vogelarten fand seinen Ausdruck in dem Befehl an Noah, zur Erhaltung jeder Tierart mindestens ein Elternpaar in die Arche zu nehmen.

Wie können 1.Mose 6,19 und 1.Mose 7,2.3 miteinander in Einklang gebracht werden?

1.Mose 6,19 enthält Gottes Befehl an Noah: »Und von allem Lebendigen, von allem Fleisch, sollst du je zwei von allen in die Arche bringen, um sie mit dir am Leben zu erhalten; ein Männliches und ein Weibliches sollen sie sein!« Und 1.Mose 7,2.3 enthält Gottes zusätzliche Anweisungen: »Von allem reinen Vieh sollst du je sieben zu dir nehmen, ein Männchen und sein Weibchen; und von dem Vieh, das nicht rein ist, je zwei, ein Männchen und sein Weibchen; auch von den Vögeln des Himmels je sieben, ein Männliches und ein Weibliches: um Nachwuchs am Leben zu erhalten auf der Fläche der ganzen Erde!« Einige ha-

ben nahe gelegt, dass diese beiden Zahlen, zwei und sieben, eine Art Widerspruch darstellen und widersprüchliche Überlieferungen andeuten, die später von einem Redakteur, dem die beiden unterschiedlichen Zahlen nicht auffielen, zusammengefügt wurden.

Es erscheint sonderbar, dass dieses Argument überhaupt jemals aufgekommen ist, da der Grund für die sieben Tiere der reinen Arten völlig klar ist: Sie sollten als Opfertiere nach der Flut dienen (so wie es in 1.Mose 8,20 auch geschah: »Und Noah baute dem HERRN einen Altar; und er nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln und opferte Brandopfer auf dem Altar«). Wären nicht mehr als zwei Tiere von jeder reinen Art vorhanden gewesen, wären sie durch die Opferung auf dem Altar ausgestorben. Doch bei den unreinen Tieren und Vögeln reichte ein einziges Paar aus, da sie zum Blutopfer nicht benötigt wurden.

Ist eine weltweite Flut mit den geologischen Fakten vereinbar?

Der biblische Bericht in 1.Mose 7-8 beschreibt keine örtliche Flut, die sich auf das mesopotamische Tal begrenzte (wie einige Gelehrte unterstellt haben), sondern einen Wasserstand, der die Gipfel der höchsten Berge überstieg. In 1.Mose 7,19 heißt es: »Und die Wasser schwollen sehr, sehr an auf der Erde, so dass *alle* hohen Berge, die unter dem *ganzen* Himmel sind, bedeckt wurden« (Hervorhebung durch den Autor). Vers 20 erklärt, dass der Wasserstand sogar um fünfzehn Ellen darüber hinaus anstieg (fünfzehn Ellen sind fast sieben Meter).

Die elementarste Kenntnis physikalischer Gesetze führt zu der Beobachtung, dass sich Wasser seine eigene Höhe sucht. Eine große Flutwelle mag vorübergehend eine größere Höhe erreichen als der allgemeine Meeresspiegel, aber die hier beschriebene Begebenheit dauerte etwa ein Jahr; und deshalb handelt es sich hier um weit mehr als um eine kurzfristige Meereswoge. Wenn der Wasserstand auf über 8848 Meter anstieg, um den Gipfel des Mount Everest, des höchsten Bergs der Welt, zu bedecken, muss er diese Höhe auf der ganzen Erde erreicht haben. Um den Ararat, den Ankerplatz der Arche Noah, zu bedecken, benötigte es schon eine Höhe von über 5137 Metern. Wasser, das zu solchen Höhen steigt, würde sicherlich die ganze Oberfläche des Planeten einnehmen, mit Ausnahme der höchsten Gipfel der Anden, des Himalaja und einiger weniger Berge in Nordamerika und Afrika. Daher müssen wir schließen, dass die Flut tatsächlich weltweit stattfand, oder andernfalls weist der biblische Bericht einen schwerwiegenden Fehler auf. Obwohl die Bergerhebung zweifelsohne weiterhin fortschreitet, zumindest in Nordamerika, hätte bei solch stolzen Höhen wie in den Anden und im Himalaja sogar die Herabsetzung von mehreren hundert Metern nichts Wesentliches an

der Notwendigkeit einer weltweiten Verteilung des Wassers geändert.

Hinsichtlich der Gültigkeit des biblischen Berichts liefert die Frage nach geologischen Beweisen unter Geologen viel Stoff für Diskussionen. Einige christliche Geologen meinen, dass manche seismischen Störungen, die in verschiedenen Teilen des Globus in känozoischen Schichten auftreten, am besten durch die Flut zu erklären seien (vgl. 1Mo 7,11: »An diesem Tag brachen alle Quellen der großen Tiefe auf.«). Einige Schichten, die große Felsbrocken inmitten von grobem Kies enthalten, werden glaubhaft starken Gezeitenbewegungen und Wasseraufwühlungen zugeschrieben, die über alles gegenwärtig Bekannte hinausgehen. Aber die weltweit vielleicht eindrucksvollsten Beweise von der Gewalt der Flut finden sich in der erstaunlichen Fülle von pleistozänen Tieren, deren Knochen man in gewaltsam getrenntem Zustand in mehreren verknöcherten Spalten entdeckte, die an verschiedenen Orten in Europa und Nordamerika ausgegraben wurden.

Rehwinkel (*The Flood*) weist darauf hin, dass diese Spalten selbst in Bergen von beträchtlicher Höhe auftauchen und eine Tiefe von 40 bis 85 Metern haben. Da kein Skelett vollständig ist, kann mit Sicherheit angenommen werden, dass keines dieser Tiere (Mammuts, Bären, Wölfe, Ochsen, Hyänen, Nashörner, Auerochsen, Hirsche und viele kleinere Säugetiere) lebendig in diese Spalten gefallen ist oder durch Strömungen dort hineingespült wurde. Aufgrund der Kalkablagerungen, die diese heterogenen Knochen zusammenhalten, muss unbedingt davon ausgegangen werden, dass sie sich unter Wasser abgelagert haben. Solche Spalten wurden in Odessa am Schwarzen Meer entdeckt, auf der Insel Kythera nahe des Peloponnes, auf der Insel Malta, im Felsen von Gibraltar und sogar in Agate Springs, Nebraska (sie erstreckte sich dort über ein 40 Quadratkilometer großes Gebiet und wurde 1876 ausgegraben).

Solche geologischen Beweise sind von entscheidender Bedeutung, auch wenn sie von Wissenschaftlern, die die Genauigkeit der Schrift ablehnen, selten angeführt werden. Es ist genau die Art von Beweis, die von einer kurzen, aber gewaltigen Begebenheit mit diesem Ausmaß innerhalb eines Jahres zu erwarten ist. Natürlich ermöglicht eine solch kurze Zeitspanne nur die Ablagerung von wenig sedimentärem Bodensatz. Tatsächlich gibt es auch einige Negativ-Beweise wie z.B. die Schlacken- und Aschenkegel von Vulkanen in der Auvergne, Frankreich, die angeblich Tausende von Jahren älter sein sollen als das vermutete Datum der Flut. Doch bis endgültig bewiesen ist, dass diese Vulkane vor der Flut existierten (das konkrete Datum der Flut wurde bisher noch nicht exakt bestimmt), und bis durch eine einjährige Überschwemmung mit brackigem Wasser bewiesen ist, dass solche Vulkanformationen auffällige Erscheinungsveränderungen aufweisen,

die für den heutigen Forscher wahrnehmbar sind, scheint es eine verfrühte Erklärung zu sein, dass diese Art von Beweis noch zwingender ist als die oben erwähnten verknöcherten Spalten, die die Art von Flut, wie sie in 1.Mose 7 beschrieben wird, so eindeutig bezeugen.

Ein bemerkenswertes Merkmal hebt den biblischen Bericht von allen anderen Flutschilderungen ab, die bei anderen Völkern zu finden sind. Flutsagen blieben bei den unterschiedlichsten Stämmen und Völkern auf der ganzen Welt erhalten: bei den Babyloniern (deren Noah Utnapishtim hieß), den Sumerern mit ihrem Ziusidru, den Griechen mit ihrem Deukalion, den Hindus mit ihrem Manu, den Chinesen mit ihrem Fah-he, den Hawaiianern mit ihrem Nu-u, den mexikanischen Indianern mit ihrem Tezpi, den Algonkin mit ihrem Manabozho. Sie alle beschreiben, wie dieser einzige Überlebende (zum Teil mit seiner Frau, seinen Kindern oder einem oder zwei Freunden) vor der Zerstörung durch eine weltweite Flut gerettet wurde und dann vor der Aufgabe stand, die verwüstete Erde nach dem Rückgang der Flutmengen wiederzubevölkern. Doch von all diesen Schilderungen bezeichnet nur der Genesisbericht mit der Genauigkeit eines Tage- oder Logbuchs das Datum des Flutbeginns (als Noah exakt 600 Jahre alt war, am 17. Tag des zweiten Monats desselben Jahres), die Länge des Wolkenbruchs (40 Tage), die Zeit, in der der Wasserspiegel seinen höchsten Stand behielt (150 Tage), das Datum, an dem die Berggipfel wieder sichtbar wurden (am ersten Tag des zehnten Monats), die Zeitspanne, bis der erste Beweis von neuem Pflanzenwachstum im Schnabel der Taube zu Noah gebracht wurde (nach 47 Tagen, laut 1Mo 8,6-9), und den genauen Tag, an dem Noah auf dem Berg Ararat das Dach von der Arche entfernte (in seinem 601. Lebensjahr, am ersten Tag des ersten Monats). Hier haben wir einen Bericht, der offensichtlich auf Noah selbst zurückgeht.

Die babylonische Schilderung enthält anschauliche Details darüber, wie Utnapishtim seine Arche baute, doch ein genaues Datum wird nicht angedeutet. Wie viele Legenden, die über die Jahrhunderte oder Jahrtausende mündlich weitergegeben wurden, sagt das Gilgamesch-Epos (Tafel 11) rein gar nichts über das Jahr, obgleich der freundliche Sonnengott Schamasch den genauen Tag angab, an dem die zukünftigen Überlebenden in die Arche gehen sollten. Es scheint, als wäre die babylonische Aufzeichnung wesentlich näher am Genesisbericht als alle anderen Flutgeschichten. So warnt ein freundlicher Gott den Helden im Voraus und versieht ihn mit dem Auftrag, eine Arche zu bauen, um nicht nur seine Familie zu retten, sondern auch repräsentative Tierarten. Diese Arche läuft schließlich auf einen Berg namens Nisir auf (im Zagros-Gebirge nordöstlich von Babylon); und Utnapishtim sendet eine Taube, eine Schwalbe und einen Raben aus, um die äußeren Bedingungen aus-

zukundschaften. Schließlich kam er mit seiner Familie heraus, um den mittlerweile ausgehungerten Göttern Opfer zu bringen (da sie während der Flut auf Altargaben verzichten mussten).

Einige vergleichende Religionswissenschaftler haben unterstellt, dass der babylonische Mythos früher entstand als der hebräische Bericht, und dass die Verfasser von 1.Mose 7 und 8 etwas von ihm übernommen haben. Aber angesichts der bedeutenden Unterschiede zwischen beiden ist das mehr als unwahrscheinlich. Utnapishtims Arche besaß die Form eines Würfels und war mit sechs Decks für alle Tiere ausgestattet. Ein unpraktischeres und seeuntauglicheres Boot war kaum vorstellbar. Aber Noahs Arche war dreihundert Ellen lang, fünfzig Ellen breit und dreißig Ellen hoch – ideale Abmessungen für einen Ozeandampfer. Wenn die Elle in jenen frühen Tagen etwa 60 cm betrug (was in einem Zeitalter, in dem die Menschen größer waren als nach der Flut, durchaus der Fall gewesen sein könnte, vgl. 1Mo 6,4), dann wäre die Arche über 180 Meter lang, ca. 30 Meter breit und 18 Meter hoch gewesen. Wenn sie ungefähr die Form einer Schachtel hatte (was angesichts ihres speziellen Bestimmungszwecks wahrscheinlich war), hätte sie ein Fassungsvermögen von über 100 000 Kubikmetern gehabt. Das entspricht dem Fassungsvermögen von etwa 2 000 Viehwaggons, von denen jeder 18 bis 20 Rinder, 60 bis 80 Schweine oder 80 bis 100 Schafe aufnehmen kann.

Zurzeit gibt es nur 290 Hauptarten von Landtieren, die größer sind als Schafe. Weitere 757 Arten liegen ihrer Größe nach zwischen Schafen und Ratten, und 1358 Arten sind kleiner als Ratten. Zwei Tiere von jeder dieser Arten würden in 2 000 Viehwaggons gut hineinpassen, und es wäre noch reichlich Platz für Futter. Aber es ist mehr als zweifelhaft, ob dasselbe auch von Utnapishtims sperrigem Boot gesagt werden könnte, das – berücksichtigt man seine Würfelform – bei schwerem Seegang wohl häufig kentern dürfte. Außerdem liefert der krasse Gegensatz zwischen den streitsüchtigen und gierigen Göttern des babylonischen Pantheons und der majestätischen Heiligkeit Jahwes, des absoluten Herrschers des Universums, die überzeugendste Grundlage, um den Gilgamesch-Bericht als wirre, polytheistische Ableitung des Originals, wie es in 1.Mose 7-8 enthalten ist, zu klassifizieren. Der hebräische Bericht liefert eine nüchterne Geschichte und präzise Aufzeichnungen von Personen, die an diesem Ereignis wirklich beteiligt waren. Das Gilgamesch-Epos ist weitaus mythischer und ungenauer.

Leser, die mehr über die weltweite Verbreitung der Flutsage erfahren möchten, werden in den folgenden Büchern fündig: James Frazer, *Folklore in the Old Testament*, Bd. 1 (London: Macmillan & Co., 1918) oder Richard Andrees umfangreicheres Werk, *Die Flutsagen ethnographisch betrachtet* (Braunschweig, 1891). Hinsichtlich des babylonischen

Flutepos s. Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2. Aufl. (Chicago: University of Chicago, 1949).

Ist es Christen noch immer verboten, Blut zu essen?

Nach der Flut erneuerte der Herr seinen Bund mit Noah und gab ihm bestimmte elementare Richtlinien zur Ordnung der nachsintflutlichen Gesellschaft (1Mo 9,1-16). Vers 4 beinhaltet folgendes wichtiges Verbot: »Allein esset das Fleisch nicht mit seinem Blut, in dem sein Leben [*nepeš*] ist!« (LUT). Die besondere Heiligkeit des Blutes führt zur Anordnung der Todesstrafe für jeden, der einen Mord begeht. Später in 3.Mose 17,10-11 wird der Grund, weshalb Blut nicht gegessen werden sollte, deutlicher herausgestellt: »Und wer vom Haus Israel oder von den Fremdlingen unter euch irgendwelches Blut isst, gegen den will ich mein Antlitz kehren und will ihn aus seinem Volk ausrotten. Denn des Leibes Leben [*nepeš*] ist im Blut, und ich habe es euch für den Altar gegeben, dass ihr damit entsühnt werdet. Denn das Blut ist die Entsühnung, weil das Leben in ihm ist« (LUT). Die nachfolgenden Verse machen genauere Angaben; so muss sogar Wild ausbluten, bevor es gegessen werden darf.

Die Frage für Gläubige im neutestamentlichen Zeitalter ist, ob dieses Verbot uns heute noch betrifft. Die Offenbarung, die Petrus in Apostelgeschichte 10,10-15 bekam, lehrte ihn, dass die alten Beschränkungen des mosaischen Gesetzes hinsichtlich verbotener Lebensmittel nicht länger gültig waren. Alle vierfüßigen und kriechenden Tiere und die Vögel waren als rein anzusehen und konnten vom Menschen gegessen werden. Der entscheidende Faktor dieses Abschnitts ist, dass dieser Grundsatz als Analogie auf alle Menschenrassen angewandt wurde, sowohl auf die Juden als auch auf die Heiden – sie alle konnten durch das vergossene Blut Jesu errettet und begnadigt werden. Dennoch bleibt die Frage, ob die Aufhebung der Einteilung in unreine und reine Nahrung, wie sie in 3.Mose 11,1-45 und 5.Mose 14,3-21 noch ausführlich beschrieben wird, auch die Beschränkung des Verzehrs von Blut aufhebt. Nimmt das nun, nachdem Christus sein heiliges Blut vergossen hat, alle Heiligkeit des Blutes an sich weg? Oder muss es aufgrund seiner Symbolik von Golgatha nach wie vor als wertvoll geehrt werden? Mit anderen Worten: Beinhaltet die Genehmigung, ausnahmslos alle Tiere und Vögel essen zu dürfen, dass auch das *Blut* dieser Tiere gegessen werden darf? Oder sollte der Fleischer sie erst gut ausbluten lassen, bevor sie gekocht und zum Verzehr zubereitet werden können?

Die Antwort auf die letzte Frage lautet: Ja. Einige Jahre nachdem Petrus Gottes spezielle Anweisungen im Traum erhalten hatte, fand das Jerusalemer Konzil statt. Dort wurde überlegt, ob die

bekehrten Heiden die zeremoniellen Erfordernisse des Judaismus übernehmen müssen, um Christen zu werden. Als Vorsitzender des Konzils sagte Jakobus: »Deshalb urteile ich, man solle die, welche sich von den Nationen zu Gott bekehren, nicht beunruhigen, sondern ihnen schreiben, dass sie sich enthalten [1] von den Verunreinigungen der Götzen und [2] von der Unzucht und [3] vom Erstickten und vom Blut« (Apg 15,19-20). Dies fand die allgemeine Zustimmung der übrigen Versammlung. Daher entschieden sie sich, den bekehrten Heiden in Antiochia, Syrien und Zilizien zu antworten: »Denn es hat dem Heiligen Geist und uns gut geschienen, keine größere Last auf euch zu legen als diese notwendigen Stücke: euch zu enthalten von Götzenopfern und von Blut und von Ersticktem und von Unzucht. Wenn ihr euch davor bewahrt, so werdet ihr wohl tun« (Apg 15,28-29).

Aus der oben erwähnten Stelle entnehmen wir, (1) dass die Ermahnung, kein Blut zu essen, nach der Vision von Petrus erfolgte und deshalb in keiner Weise durch die frühere Offenbarung aus Apostelgeschichte 10 abgeändert oder außer Kraft gesetzt wurde; (2) dass sie verbunden wurde mit dem Verbot von Unzucht – was niemals als eine überholte Beschränkung angesehen werden kann, sondern vielmehr als bleibender Grundsatz, verbindlich für das Gewissen aller Christen; (3) dass das Bestehen auf der ständigen Heiligkeit des Blutes nicht nur von Menschen, sondern auch von der Autorität des Heiligen Geistes verfügt wurde. Natürlich haben einige aus Paulus' späteren Ausführungen in 1.Korinther 8 über das Essen von Götzenfleisch geschlossen, dass das Verbot, das in dem Brief des Jerusalemer Konzils ausgesprochen wurde, nicht für allezeit bindend war. Aber Paulus' Einwand zielte nicht so sehr auf die Frage ab, ob der Verzehr solchen Fleisches Sünde wäre, sondern vielmehr auf den Anstoß, den ein derartiges Beispiel neu bekehrten Heiden, die früher den Götzen opferten, liefern könnte.

In 1.Korinther 10,27-28 geht Paulus näher auf dieses Thema ein: »Wenn jemand von den Ungläubigen euch einlädt, und ihr wollt hingehen, so esst alles, was euch vorgesetzt wird, ohne es um des Gewissens willen zu untersuchen. Wenn aber jemand zu euch sagt: Dies ist Opferfleisch, so esst nicht, um jenes willen, der es anzeigt, und um des Gewissens willen!« Das bedeutet: Ganz gleich ob ein Gläubiger privat Götzenopferfleisch essen darf oder nicht, das Essen dieses Fleisches vor anderen würde ihnen Anlass zum Anstoß geben. Aufgrund des möglichen geistlichen Schadens für neu bekehrte Heiden war dies neutestamentlichen Gläubigen nach wie vor verboten. Die Bedeutung scheint recht klar: Wir sollen noch immer die Heiligkeit des Blutes respektieren und achten, da Gott es zu einem Symbol für das Sühneblut Jesu Christi bestimmt hat. Deshalb soll es von keinem Gläubigen, der der Schrift gehorsam sein möchte, verzehrt werden.

Christi ernste Aussage in Johannes 6,53-58 über das Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes bezieht sich ganz offensichtlich nur auf die *geistliche* Antwort echter Gläubiger auf Christi Sühneopfer von Golgatha. Zusammen mit all den Segnungen der Errettung machen wir uns seinen Leib und sein Blut im Glauben nur zu Eigen, wenn wir seinem sündlosen Leben und dem Opfer seines unschuldigen Leibes als einem stellvertretenden Sühnemittel für unsere Sünden vollkommen vertrauen. Doch dies hat überhaupt keine Auswirkung auf die Frage, ob wir Gottes ernste Ermahnung, kein Blut in Lebensmitteln zu uns zu nehmen, missachten dürfen.

Warum verfluchte Noah seinen jüngsten Sohn in 1.Mose 9,24-28 und sagte, Kanaan solle ein Sklave werden? War dies der Anfang der Sklaverei? War Sklaverei in Gottes Augen in Ordnung?

Noah verfluchte seinen Sohn Ham, weil dieser seinen Vater verspottet und entehrt hatte, nachdem er Noah nackt vorfand, als dieser seinen Rausch ausschlief. Ham hätte ihn respektvoll behandeln sollen, obwohl sich sein Vater (der offenbar noch nie zuvor Alkohol getrunken hatte) zum Narren gemacht hatte. Jedoch sollte hervorgehoben werden, dass nur einer von Hams Söhnen, nämlich Kanaan, die Auswirkungen von Hams Verfluchung zu tragen hatte. 1.Mose 9,25 zitiert Noah mit den Worten: »Verflucht sei Kanaan! Ein Knecht der Knechte [oder ›Slave der Sklaven‹ – hebr. *ʻeḇed ʻāḇādím*] sei er seinen Brüdern!«

Abgesehen von Kanaan hatte Ham drei Söhne, Kusch und Mizrajim und Put (1Mo 10,6); doch die Strafe wurde nur auf Kanaan gelegt, den Stammvater der Kanaaniter in Palästina, aber zum Beispiel nicht auf Kusch und Put, die wahrscheinlich die Vorfahren der Äthiopier und der schwarzen Völker Afrikas waren. Dieser Fluch erfüllte sich durch Josuas Eroberung (ca. 1400 v.Chr.) und ebenso in der Eroberung Phöniziens und anderer kanaanitischer Gebiete durch das persische Reich, da die Perser aller Wahrscheinlichkeit nach von Madai, dem Sohn Jafets, abstammten. Dies scheint das früheste Auftreten von *ʻeḇed* im Sinne von »Sklave« in der Schrift zu sein.

Was die moralische Stellung der Sklaverei im Altertum angeht, müssen wir feststellen, dass sie von allen alten Völkern, von denen wir geschichtliche Aufzeichnungen besitzen, praktiziert wurden: von Ägyptern, Sumerern, Babyloniern, Assyrern, Phöniziern, Syrern, Moabitern, Ammonitern, Edomitern, Griechen, Römern und allen anderen. Sklaverei gehörte ebenso zur Kultur des Altertums wie Handel, Steuern oder Tempeldienst. Erst als aufgrund der biblischen Lehre eine erhöhte Vorstellung vom Menschen und seiner angeborenen Würde als einem Wesen, das im Bild Gottes geschaffen wurde, in der Welt entstand, erhob sich im Christentum Kritik gegen die Sklaverei, und ihre

Existenzberechtigung wurde in Frage gestellt. In keiner bekannten nichtchristlichen Zivilisation ist eine entsprechende Bewegung für die Abschaffung der Sklaverei wahrnehmbar.

In 1.Mose 9,25 wird *'ebed* im Sinne einer politischen Unterwerfung unter fremde Gewalt benutzt. Nach dem mosaischen Gesetz sollten hebräische Sklaven nach einer sechsjährigen Dienstzeit freigelassen werden. Sie konnten nicht zu einem lebenslangen Dienst gezwungen werden, es sei denn, sie blieben aus Liebe zu ihrem Herrn freiwillig (2Mo 21,2-7). In einigen Fällen wurden Sklaven in großen Ehren gehalten. So wurden die Edleren allgemein »Diener« (*'abadím*) ihres Königs genannt – ein Ehrentitel vergleichbar mit dem, den Paulus für sich selbst benutzte: »Knecht Christi Jesu«.

In neutestamentlichen Zeiten wurden bekehrte Sklaven als echte Brüder der freien Christen und als Miterben des Reiches Gottes angesehen. Sie wurden angehalten, ihren Herren treu, respektvoll und mit gutem Willen zu dienen, so als dienten sie dem Herrn selbst (Eph 6,5-8) – auch wenn sie versuchen sollten, wenn möglich, ihre Freiheit zu verdienen oder zu erkaufen (1Kor 7,21).

Dennoch liegt der biblischen Vorstellung vom Menschen als einer Person, die in Gottes Ebenbild geschaffen wurde und für den Himmel bestimmt ist (sofern er Buße tut, glaubt und sich dem Herrn übergibt), ein Prinzip zugrunde, das Sklaverei ausschließt. Dieses Prinzip fand zuerst in der christlichen Welt Anwendung – und später auch in anderen Religionen und Kulturen, die durch das Beispiel der Christen, die in ihren eigenen Ländern die Sklaverei abschafften, beschämt wurden. So wurde Gottes eigentliche Absicht erfüllt.

Was bedeutete Noahs Prophezeiung, dass Jafet in den Zelten Sems wohnen würde (1Mo 9,27)?

Noahs vollständige Aussage lautete so: »Weiten Raum schaffe Gott dem Jafet, und er wohne in den Zelten Sems; und Kanaan sei sein Knecht!« (1Mo 9,27). Das schließt sich direkt an V. 26 an, wo angedeutet wird, dass Kanaans Nachkommen sowohl den Semiten als auch den Indo-Europäern als Knechte dienen werden. Dies erfüllte sich aller Wahrscheinlichkeit nach, als Alexander der Große in den 330ern v.Chr. das ganze Gebiet des persischen Reiches unterwarf und es seinen ausgedehnten europäischen Ländereien hinzufügte. Als Sieger über Phönizier, Samariter, Assyrer und Babylonier übernahm Alexander die Regierungsgeschäfte durch seine Stellvertreter und siedelte seine altgedienten Truppen in verschiedenen Lagern im ganzen eroberten Territorium an. Das Reich, das er gegründet hatte, blieb über drei Jahrhunderte bestehen. In dieser Hinsicht wohnte Jafet (Vorfahr von Jawan oder den Griechen) in den Zelten Sems.

Vor der Eroberung durch Alexander drangen um 1400 v.Chr. Josuas Armeen in Kanaan ein und ergriffen die Macht. In dieser Hinsicht wurde Kanaan ebenso Sems wie Jafets Knecht (in der Zeit der alexandrinischen Eroberung). Doch wenn sich in Vers 27 das zweideutige Pronomen »sein« in »Kanaan sei *sein* Knecht« auf »Jafet« bezieht – was wahrscheinlich ist –, dann weist dies auf die Unterwerfung ganz Kanaans oder Palästinas durch die Griechen und Mazedonier der alexandrinischen Armee hin. Auf diese Weise wurde Kanaan der »Knecht« Jafets.

1.Mose 10,5.20.31 scheinen anzudeuten, dass es unter den Menschen viele Sprachen gab. Doch 1.Mose 11,1 erklärt, dass »die ganze Erde ein und dieselbe Sprache und ein und dieselben Wörter hatte«. Wie sind diese beiden Aussagen miteinander vereinbar?

1.Mose 10 beschreibt, wie sich Rassendifferenzierung und -verbreitung nach der Flut entwickelten und wie Noahs Nachkommen anfingen, die Erde neu zu besiedeln. Das schließt den ganzen Prozess bis einschließlich des dritten Jahrtausends v.Chr. ein, bis unmittelbar vor der Zeit Abrahams.

Nach diesem allgemeinen Überblick kommt der Verfasser von 1.Mose auf eine zentrale Begebenheit zurück, die sich zu einem frühen Zeitpunkt in der nachsintflutlichen Ära ereignete: die Sprachverwirrung, die sich an den vergeblichen Versuch des Turmbaus von Babel anschloss (1Mo 11,1-9). Das muss innerhalb der ersten Jahrhunderte nach der Flut geschehen sein.

Die verschiedenen Stämme, die auf Ham, Sem und Jafet zurückgehen, besaßen zwar alle dieselbe Sprache (vermutlich die von Noah), bewahrten ihre Stammesunterschiede jedoch recht sorgfältig. Als Gott ihrem überheblichen Humanismus und ihrem »Eine-Welt«-Prinzip (umgesetzt in dem rebellischen Versuch, ganz ohne Gott auszukommen) ein Ende bereitete, verwirrte er ihre Sprache, so dass der eine Stamm den anderen nicht mehr verstehen konnte. Nun war es ihnen unmöglich, ihr gemeinsames Projekt fortzusetzen.

Es entzieht sich unserer Kenntnis, ob die weltweite Einheitssprache vor Babel in irgendeiner Sprache erhalten blieb, die es nach diesem Debakel gab. (Einige haben vorgebracht, dass Hebräisch diese ursprüngliche Sprache gewesen sein könnte und uns die Worte von Adam, Eva, Kain und den anderen in 1.Mose 3-4 bewahrt geblieben sind. Da Hebräisch jedoch nachweisbar ein späterer Dialekt der nordwest-semitischen Sprachfamilie ist, ist es unwahrscheinlich, dass das biblische Hebräisch die primitivste oder ursprünglichste aller menschlichen Sprachen gewesen sein könnte.)

Wir können nur mutmaßen, dass die Verbreitung und Differenzierung der neuen Sprachen innerhalb der verschiedenen Unterstämme und Sippen nicht so ausgeprägt war, dass sich selbst Blutsverwandte nicht mehr verständi-

gen konnten. Die Tatsache, dass sie entsprechend ihrer Abstammung nach wie vor ihre Einheit bewahrten, deutet stark darauf hin, dass jede dieser kleineren Unterteilungen eine Sprache hatte, die selbst nach der Verwirrung von Babel innerhalb der Sippe verstanden wurde.

Warum bezeichnet Abraham in 1.Mose 24,4 Haran als sein Land, in dem seine Verwandtschaft lebt, während in 1.Mose 11,28 Ur in Chaldäa als Herkunftsort von Abrahams Familie angegeben wird?

Abrahams Familie stammte ursprünglich aus Ur und zog später nach Haran, was am Fluss Balich lag, etwa 95 Kilometer vom Euphrat entfernt im äußersten Norden des »Fruchtbaren Halbmonds«. Der ganze Familienclan zog weg, einschließlich Abram, Nahor und Lot (der Sohn des verstorbenen Haran). So ließen sie sich gemeinsam in Haran nieder. Mehrere Jahrzehnte lebten sie dort zusammen, zeugten Kinder und zogen diese in der syrischen Umgebung auf. Es ist durchaus anzunehmen, dass Abraham Haran nach seinem langen Aufenthalt dort als zweite Heimat betrachtete, die er im Alter von 75 Jahren verließ (1Mo 12,4). Für ihn war es nur natürlich, von den Kindern seiner beiden älteren Brüder als von seiner »Familie« (*mólede<u>t</u>*) zu sprechen – auch wenn sie vielleicht entferntere Verwandte waren, die zum Teil noch in Ur lebten (vgl. 1Mo 12,1).

Einige meinen, Ur, der Stammsitz von Abrahams Familie, hätte eigentlich viel näher bei Haran gelegen, ebenfalls im Gebiet von Paddan-Aram. Laut G. Pettinato (»BAR Interviews Giovanni Pettinato«, *Biblical Archaeology Review* 6, Nr. 5 [*September-Oktober 1980*]: S. 51) finden sich auf den eblaitischen Tafeln mehrere Erwähnungen von »Uru«, das im nördlichen Mesopotamien lag. Aber »Uru« war einfach ein sumerischer oder akkadischer Begriff für »Stadt«, und an sich ist zu erwarten, dass er in mehr als einer Region Mesopotamiens auftauchte. Aus 1.Mose 11,28 geht allerdings sehr deutlich hervor, dass das Ur, aus dem Abraham stammte, das »Ur der Chaldäer« war. Dieses Ur lag im Altertum sehr nahe an der Küstenlinie des Persischen Golfs, fast 160 Kilometer nordwestlich von der heutigen Küste entfernt. Daher war es stark den Überfällen chaldäischer Piraten aus dem nahe gelegenen Gebiet, dem heutigen Kuwait, ausgesetzt.

So wie die Ostküste Englands aufgrund vermehrten Eindringens dänischer Wikinger als Danelaw bekannt wurde, kannte man Ur als *Ur Kåsdîm* (zumindest zur Zeit von Mose, als er das erste Buch Mose schrieb), weil die Chaldäer das Gebiet zu ihrem Einflussbereich machten. Allerdings besteht nicht die Möglichkeit, dass irgendein Uru in der Nähe Harans der chaldäischen Hegemonie angehörte, da die Chaldäer nie in diesen Teil des Nahen Ostens eingedrungen waren. (Die Vermutung, dass dies auf die Kassiten der

kassitischen Dynastie in Babylon von 1500-1200 v.Chr. hindeuten könnte, hat kaum eine Grundlage. Dem Namen *Kassî* war nie ein drittes radikales *d* angegliedert).

Wie konnte Gott Abraham erlauben, sich durch Lügen einen Vorteil zu verschaffen?

Zwei Mal (1Mo 12,10-20; 20,1-18) gab Abraham seine Frau Sara als seine Schwester aus, um selbst nicht getötet zu werden. Beim ersten Mal wurde Kanaan von einer so schweren Hungersnot heimgesucht, dass er meinte, nach Ägypten ziehen zu müssen, um zu überleben (1Mo 12,10). Doch als er sich diesem schlechten heidnischen Land näherte, erkannte er, dass er einer Gesellschaft ausgeliefert war, die nicht vor Mord zurückschreckte, um seine schöne Frau für den königlichen Harem in Beschlag zu nehmen. Abraham war sich sicher, dass sie ihn töten würden, wenn sie die Wahrheit über seinen Familienstand herausfänden. Deshalb überredete er Sara, sich seiner Lüge anzuschließen, denn er meinte, dies wäre die einzige Möglichkeit zur Rettung seines Lebens. Verständlicherweise entsprach sie unter diesen Umständen seiner Bitte. Dennoch sündigten sie beide – und beraubten sich jeder Möglichkeit, der götzendienerischen Gesellschaft Ägyptens Gottes Wahrheit zu bezeugen.

Die Helfer des Pharao taten, was Abraham vorausgesehen hatte: Sie brachten Sara zum Pharao als eine reizende Ergänzung seines Harems (mit über 65 Jahren war Sara noch immer eine schöne Frau!). Aber zu Abrahams Beschämung machte ihm der König großzügige Geschenke und vermehrte seinen Wohlstand – durch Diener, Vieh, Silber und Gold (1Mo 12,16; 13,2). Selbst nachdem der Pharao von einer plötzlichen Krankheit heimgesucht wurde, nachdem Sara in seinen Palast kam, und er sich gezwungen sah, seine Wahrsager nach dem Grund für sein Leiden zu befragen, wurde er zurückgehalten, für diese Täuschung Rache an Abraham zu nehmen. Vielleicht verstand der Pharao den Druck, unter dem sein Besucher stand, da es doch recht wahrscheinlich war, wegen seiner Frau getötet zu werden. Dem Pharao war es sehr unangenehm, dass er sich beinahe der Sünde des Ehebruchs schuldig gemacht hätte – was sogar die ägyptische Religion strengstens verbot (vgl. *Book of the Dead*, Kap. 125, Abschnitt B 19, in Pritchard, ANET, S. 35, wo der Verstorbene nachdrücklich betonen muss, keinen Ehebruch begangen zu haben). Die Macht von Abrahams Gott, der ihn so schnell schlug, dass er vor seiner Krankheit nicht mit Sara ins Bett gehen konnte, flößte dem Pharao Furcht ein. Aus diesen Gründen erlaubte er Abraham, Ägypten zusammen mit Sara und der ganzen ansehnlichen Mitgift, die er ihm hatte zukommen lassen, zu verlassen.

Wie die ganze Begebenheit zeigt, scheint der Bericht auf ehrliche Weise

Abrahams mangelnden Glauben darzustellen. Wenn er nicht glauben konnte, dass Jahwe ihn in Ägypten mit Ehre und Integrität beschützen würde, dann hätte er überhaupt nicht dort hingehen dürfen. So aber verunehrte er sich selbst und die Sache, die er repräsentierte, und brachte angesichts der ägyptischen Moralvorstellungen Schande über sich. Was seine Bereicherung durch die Großzügigkeit des Pharao betraf, so sah sich der Pharao in gewisser Hinsicht verpflichtet, den üblen Druck auszugleichen, den seine verdorbene Gesellschaft auf fremde Besucher seines Landes ausübte. Als er die Wahrheit herausfand, musste er eingestehen, dass Abraham folgerichtig gehandelt hatte, indem er sich mit einer Lüge außer Lebensgefahr brachte. Daher lässt sich wohl kaum folgern, dass Gott für Abrahams zunehmenden Reichtum verantwortlich war. Vielmehr war es der Pharao, der nicht alles zurückfordern wollte, nachdem er die Wahrheit herausgefunden hatte. Abraham behielt seinen zusätzlichen Besitz, als er nach Kanaan, das Land, das Gott ihm verheißen hatte, zurückkehrte. Aber es kann gut sein, dass die nachfolgenden Jahre des qualvollen Wartens auf einen Nachkommen (zwanzig oder mehr, bis er hundert Jahre alt war) auf sein Versagen und seinen mangelnden Glauben an Gottes beschützende Macht in Ägypten und (später) in Gerar zurückzuführen waren.

1.Mose 20 berichtet uns, wie schnell Abraham in Gerar dieselbe List anwandte, als er wegen seiner Frau ein weiteres Mal um sein Leben fürchtete. Später sagte er zu Abimelech von Gerar: »Weil ich mir sagte: Gewiss gibt es keine Gottesfurcht an diesem Ort, und sie werden mich erschlagen um meiner Frau willen« (1Mo 20,11). Anschließend erklärte er, dass Sara tatsächlich seine Halbschwester ist, obschon sie mit ihm verheiratet war. Aber auch hier bewies Abraham fehlendes Vertrauen in Gottes Macht, ihn vor der Todesgefahr zu bewahren; vor den Augen der ungläubigen Welt gab er nicht Gott die Ehre. Obwohl Abimelch ihm tausend Schekel als Wiedergutmachung bezahlte, weil er Sara in seinen Palast genommen hatte, musste Abraham in Schande gehen. Dieser Bericht entlastet Abraham ebenso wenig von seiner Sünde wie die vergleichbare Begebenheit in Ägypten. Aus beiden Situationen kam er in Unehre und Schande heraus, und sein Zeugnis gegenüber den Philistern war genauso negativ wie zuvor gegenüber den Ägyptern.

Ist Abrahams Sieg über die mesopotamischen Könige in 1.Mose 14 historisch glaubwürdig?

Obgleich es zutrifft, dass bisher keine direkte archäologische Bestätigung dieser Begebenheit in Abrahams Leben vorliegt, gibt es gleichwohl auch keine berechtigten wissenschaftlichen Gründe, den Bericht in 1.Mose 14 als unhistorisch zurückzuweisen. Abgesehen von den Dokumenten aus dem 20. Jahr-

hundert v.Chr. aus Ur gibt es außer 1.Mose keine umfassende Informationsquelle über diese Zeit – zumindest, was Mesopotamien betrifft. Der Name von Kedor-Laomer, dem König von Elam, enthält bekannte elamitische Bestandteile: *kudur* bedeutete »Diener« und *Lagamar* war eine Hochgöttin im elamitischen Pantheon. Kitchen (*Ancient Orient*, S. 44) bevorzugt im Allgemeinen die Vokalisation *Kutir* statt *Kudur* und erwähnt mindestens drei elamitische Königsnamen dieser Art. Er setzt *Tid'al* mit dem hetitischen Namen Tudkhaliya gleich, der aus dem 19. Jahrhundert v.Chr. bezeugt ist. Was Arjoch angeht, so hieß ein König von Larsa (»El-Lasar«) in dieser Zeit *Eri-aku* (»Diener des Mondgottes«), dessen Name auf Akkadisch *Arad-Sin* lautete und dieselbe Bedeutung besaß. Die Tafeln aus Mari sprechen von Personen mit dem Namen Ariyuk. Das Keilschriftoriginal von Amrafel, früher mit Hammurabi von Babylon gleichgesetzt, ist für das 20. Jahrhundert nicht beweisbar (Hammurabi geht auf das 18. Jahrhundert zurück), aber laut H.B. Huffmon (s. Kitchens Fußnote auf S. 44 zur Dokumentation) gibt es möglicherweise eine Verbindung mit amoritischen Namen wie *Amud-pa-ila*.

Alle obigen Informationen kamen seit der Blütezeit der Urkundenhypothese ans Licht, als Gelehrte den ganzen Bericht geringschätzig als spät und erfunden abtaten. In unserem Jahrhundert kamen sogar so bedeutende Experten wie H. Gunkel und W.F. Albright zu dem Schluss, dass 1.Mose 14 auf authentischen historischen Hintergründen des frühen zweiten Jahrtausends v.Chr. beruht. In H.C. Allemans und E.E. Flacks *Old Testament Commentary* (Philadelphia: Fortress, 1954) bemerkte W.F. Albright auf Seite 14: »Obwohl wir den historischen Horizont dieses Kapitels bisher nicht festzulegen vermochten, können wir mit Sicherheit von einem sehr alten Inhalt ausgehen. Verschiedene Worte und Ausdrücke finden sich sonst nirgendwo in der Bibel; heute wissen wir, dass sie ins zweite Jahrtausend v.Chr. gehören. Die Ortsnamen im Transjordan-Gebiet sind ebenfalls als sehr alt bekannt.« Hinzugefügt werden sollte, dass laut G. Pettinato, dem führenden Inschriftenforscher der Dokumente von Ebla aus der Zeit von 2400-2250 v.Chr., Sodom (*Si-da-mu* geschrieben), Gomorra (in der sumerischen Keilschrift *I-ma-ar* geschrieben) und Zoar (*Za-e-ar*) auf den Tafeln von Ebla erwähnt werden. Er meint, es sei durchaus möglich, dass hier von denselben Städten die Rede ist wie in der abrahamitischen Schilderung (vgl. »BAR Interviews Pettinato«, S. 48).

Selbst vom Standpunkt objektiver Gelehrsamkeit aus steht die Echtheit des Hintergrunds durch die eben zitierten Beweise mit einem hohen Maß an Wahrscheinlichkeit fest – sogar wenn man von der völligen Glaubwürdigkeit der Schrift absieht, der alle echten Gläubigen als Glaubensgegenstand verpflichtet sind. Was die Glaubwürdigkeit der Begebenheit selbst betrifft, muss aner-

kannt werden, dass es von einem friedlichen Nomaden wie Abraham ein äußerst wagemutiger Versuch war, eine große Schar bezahlter Soldaten wie die der mesopotamischen Invasoren in die Flucht zu schlagen. Nach ihrem glänzenden Sieg über die Streitkräfte des sodomitischen Bündnisses (14,8-10) hätte man vermuten können, dass die mit Beute beladenen Sieger mit Abrahams 318 Männern und seinen amoritischen Verbündeten kurzen Prozess machten, da diese zusammen wohl kaum mehr als 1 000 Mann gewesen sein dürften.

Unter normalen Tagesbedingungen wäre es für Abrahams Streitkräfte ein Selbstmordunternehmen gewesen, die mesopotamischen Soldaten auf dem Schlachtfeld anzugreifen. Aber Abraham holte sie durch einen Gewaltmarsch ein und fiel bei Nacht über sie her, als sie völlig unvorbereitet für einen Kampf waren. Indem er seine Streitkraft in mehrere Gruppen unterteilte (1Mo 14,15), setzte er offenbar eine Strategie ein, die ein wenig an die von Gideon erinnerte – der eine noch größere midianitische Armee durch den strategischen Einsatz von nur 300 Männern in die Flucht schlug (Ri 7,19-22). Menschlich gesehen lag das Geheimnis des Erfolges in der Verbreitung von Panik unter den heterogenen, vielsprachigen Streitkräften der Invasoren, die nicht herausfinden konnten, gegen wie viele Angreifer sie sich zur Wehr zu setzen hatten, und kaum wussten, in welche Richtung sie fliehen sollten. Doch der wirkliche Grund für den Sieg war die Wunder wirkende Kraft Gottes, dem es gefiel, Abraham in dieser Situation einen vollkommenen Sieg zu schenken – nicht nur zur Rettung seines Neffen Lot, sondern auch als Zeichen des letztendlichen Triumphs, den Abrahams Nachkommen 570 Jahre später unter der Führung von Josua erringen würden.

War Melchisedek eine historische Person oder eine mythische Gestalt?

So wie der Rest des Kapitels klingt auch die Darstellung in 1.Mose 14,18-20 wie eine echte historische Begebenheit. Sie berichtet uns von Melchisedek, dem Priesterkönig von Salem (aller Wahrscheinlichkeit nach ist damit das heutige Jerusalem gemeint), der Abraham begrüßte, als dieser sich auf dem Rückweg von der Schlacht gegen die mesopotamischen Invasoren zwischen Dan und Hoba befand (V. 15), und ihn und seine kampfesmüden Männer mit Lebensmitteln versorgte. Zudem beglückwünschte er Abraham wärmstens zu seinem heroischen Sieg und erteilte ihm einen Segen im Namen von »Gott, dem Höchsten« (*'El 'Elyón*) – ein Titel, der in der Schrift für niemand anderen benutzt wird als für Jahwe selbst. Offensichtlich war Melchisedek ein echter Gläubiger, der der Anbetung des einen wahren Gottes treu geblieben war (so wie Hiob und seine vier Ratgeber in Nord-Arabien; Jitro, Moses midianitischer Schwiegervater; und Bileam, der

Prophet Jahwes aus Petor im Euphrattal). Außer in Ur und Haran wurde das Zeugnis von Noah und seinen Söhnen offensichtlich noch in anderen Teilen des Nahen Ostens aufrechterhalten.

Melchisedeks Auftritt weist jedoch ein paar Besonderheiten auf: Weder seine Eltern noch seine Geburt oder sein Tod werden genannt. Den Grund für die fehlenden Informationen macht Hebräer 7,3 deutlich: »Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, hat er weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens, er gleicht dem Sohn Gottes und bleibt Priester für immer.« Im Kontext wird klar, dass Melchisedek als Typus des Messias, des Herrn Jesus, die Szene betritt. Um diesen typischen Charakter von Melchisedek zum Vorschein zu bringen, lässt der biblische Bericht absichtlich seine Geburt, seine Eltern oder Vorfahren aus. Das soll nicht heißen, dass er keinen Vater *hatte* (denn sogar der Antitypus, Jesus von Nazareth, hatte den Heiligen Geist als seinen Vater – und natürlich erwähnen die Evangelien seine Mutter Maria) oder niemals geboren wurde (denn selbst Jesus wurde am Weihnachtsabend in menschlicher Gestalt geboren). Durch sein dramatisches und plötzliches Auftreten wurde lediglich deutlicher herausgestellt, dass er Gottes Sprachrohr an Abraham war, als Typus des kommenden Christus diente und den gottgläubigen Menschen göttlichen Segen erteilte.

Melchisedek stellte sich als Vorläufer oder Typus des großen Hohenpriesters, Jesus Christus, dar, der ein viel höheres und wirksameres Priesteramt als Aaron und die Leviten ausführen würde. Das wurde bereits zur Zeit Davids in Psalm 110,4 gelehrt, wo vom zukünftigen Befreier Israels die Rede ist: »Geschworen hat der HERR, und es wird ihn nicht gereuen: ›Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks!‹« Hebräer 7,1-2 stellt die bedeutenden Merkmale von Melchisedek als einem Typus von Christus heraus:

1. *Melchi-ṣedeq* bedeutet »König der Gerechtigkeit«.
2. Er war König von *šālēm*, was dieselbe Sprachwurzel hat wie *šālôm*, »Friede«.
3. Als Typus des Sohnes Gottes, des ewigen Gottes, der keinen Anfang und kein Ende hat und in Jesus von Nazareth menschliche Gestalt annahm, wird auch Melchisedek ohne Angaben über seine Geburt, seine Eltern oder sein Geschlechtsregister vorgestellt.
4. Als ewiger Priester »nach der Weise Melchisedeks« (Ps 110,4) würde Christus eine Priesterschaft fortführen, die die unter dem mosaischen Gesetz eingeführte Priesterschaft Aarons vollkommen ablösen und aufgrund des unvergänglichen Lebens des Hohenpriesters ewig Bestand haben würde (Hebr 7,22-24).

Trotz der abstrusen Überlieferungen einiger Rabbiner (die schon seit der Zeit der Qumran-Sekte auftauchten – vgl.

das Melchisedek-Fragment aus Höhle 11), die Melchisedek als eine Art Engel oder übernatürliches Wesen beschreiben, weisen die Aussagen der Schrift deutlich auf die Geschichtlichkeit dieses Mannes hin, der in den Tagen Abrahams König von Jerusalem war. Mit Melchisedeks Beschreibung in Hebräer 7,3 als *apatōr, amētōr, agenealogētos* (»ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister«) kann nicht gemeint sein, dass Melchisedek nie Eltern oder eine Ahnenlinie besaß, denn er war ein Typus von Jesus Christus, auf den keines der drei Merkmale buchstäblich zutraf. Vielmehr meint dieser Vers, dass 1.Mose 14 keine dieser Informationen enthält und diese sogar bewusst ausgelassen wurden, um das göttliche Wesen und die Unvergänglichkeit des Messias, des Antitypus, zu betonen.

Warum benutzt die Bibel unwissenschaftliche Ausdrücke wie »Untergang der Sonne« oder »die vier Enden der Erde«?

In Ausdrücken wie in 1.Mose 15,17 (»als die Sonne untergegangen war«) und 1.Mose 19,23 (»die Sonne ging über der Erde auf«) fanden einige Kritiker der biblischen Autorität Beweise für vorwissenschaftliche Ungenauigkeit. Wenn diese Anschuldigung gerechtfertigt ist, so gilt sie auch für unser Jahrhundert, denn noch immer benutzen wir im täglichen Sprachgebrauch – selbst die Wissenschaftler unter uns – die Worte »Sonnenaufgang« und »Sonnenuntergang«, obwohl uns allen bewusst ist, dass sich die Erde dreht und nicht die Sonne. Das ist eine vollkommen akzeptable Art phänomenaler Terminologie, die von allen Sprachen zu jeder Zeit in ihrer Geschichte eingesetzt wurde. In den meisten semitischen Sprachen sind »Ost« und »West« buchstäblich der »Ort des Aufgehens« und der »Ort des Untergehens«. Eine solche Argumentationsweise ist wirklich ziemlich kindisch und verrät eine erstaunliche Naivität des Kritikers, der sich ihrer bedient.

Dasselbe gilt für das moderne Märchen, die Bibel lehre, die Erde sei ein Rechteck und kein Globus, da sie den Ausdruck »die vier Enden der Erde« (z.B. Jes 11,12) verwendet. Das Wort für »Enden« ist *kᵉnapôṯ,* was »Flügel« bedeutet, d.h. Flügelspitzen, so wie sie (auch heute noch!) im Kompass benutzt werden, um die vier Himmelsrichtungen anzuzeigen: Norden, Süden, Osten, Westen. Aber in Bezug auf die Form der Erde sprechen Hiob 22,14, Sprüche 8,27 und Jesaja 40,22 allesamt als von einem *hug* (»Kreis«). Bisher hat niemand wirkliche Enden auf einem Kreis festlegen können, weder ein früherer hebräischer noch ein heutiger Wissenschaftler!

Warum befahl Gott in 1.Mose 17 die Beschneidung?

1.Mose 17 nennt keine klaren Gründe für die Einführung dieses Ritus für Abrahams Familie und seine Nachkom-

men. Gott sagt nur: »Ihr sollt am Fleisch eurer Vorhaut beschnitten werden! Das wird das Zeichen des Bundes sein zwischen mir und euch« (V. 11). Jeder von Abrahams Leuten, der die Beschneidung ablehnte oder bewusst unterließ, sollte vom Gnadenbund abgeschnitten werden (V. 14). Gott bedeutete die Beschneidung sehr viel – zumindest, was das hebräische Volk betraf. Römer 4,9-10 erklärt, dass die Errettung nicht von der Beschneidung abhing, sondern vielmehr von Gottes Gnade, die dem schuldigen Sünder durch seine Annahme der göttlichen Verheißungen und seinen Glauben an diese zuteil wurde. Gottes Gerechtigkeit wurde Abraham *vor* seiner Beschneidung angerechnet (vgl. 1Mo 15,6; 17,23-24). Doch dann geht der Apostel weiter und erklärt die Absicht der Beschneidung in Römer 4,11: »Und er empfing das *Zeichen* der Beschneidung als *Siegel* der Gerechtigkeit des Glaubens, den er hatte, als er unbeschnitten war, damit er Vater aller sei, die im Unbeschnittensein glauben, damit ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet werde« (Hervorhebung durch den Autor).

Der Ritus der Beschneidung (d.h. das operative Entfernen der Vorhaut) war als Zeichen und Siegel der Bundesbeziehung zwischen Gott und dem Gläubigen beabsichtigt. So wie der Ehering ein Zeichen und ein Siegel für die lebenslange, vollkommene und ausschließliche Hingabe von Braut und Bräutigam aneinander ist, so war das Entfernen dieses Teils des männlichen Geschlechts ein blutbesiegeltes Zeichen, dass der Gläubige sein Leben dem Herrn übergeben hatte. Damit verbunden war die Verpflichtung, für den Rest seines irdischen Lebens für ihn zu leben und von seiner Gnade abhängig zu sein. Als Siegel kommt der Akt der Beschneidung einem Besitztumsstempel auf dem alttestamentlichen Gläubigen gleich. Er bezeugte, dass er nicht der Welt, dem Teufel oder sich selbst gehörte, sondern dem Herrn Jahwe, der für seine Erlösung vorgesorgt hatte.

Kolosser 2,11-13 liefert weitere Erklärungen über die Funktion der Beschneidung: »In ihm seid ihr auch beschnitten worden mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen geschehen ist, sondern im Ausziehen des fleischlichen Leibes, in der Beschneidung des Christus, mit ihm begraben in der Taufe, in ihm auch mit auferweckt durch den Glauben an die wirksame Kraft Gottes, der ihn aus den Toten auferweckt hat. Und euch, die ihr tot wart in den Vergehungen und in der Unbeschnittenheit eures Fleisches, hat er mit lebendig gemacht mit ihm, indem er uns alle Vergehungen vergeben hat.« Diese Verse geben uns drei wichtige Einblicke in die Beschneidung:

1. Die Beschneidung beinhaltete das symbolische Entfernen »des fleischlichen Leibes« als Instrument der Unheiligkeit; ohne Beschneidung blieb der Sünder in einem Zustand »der Unbeschnittenheit des Fleisches«.

2. Die Beschneidung war mit der Verpflichtung zu einem Leben in Heiligkeit verbunden. In 5.Mose 10,16 bat Mose seine Gemeinde eindringlich: »So beschneidet denn die Vorhaut eures Herzens und verhärtet euren Nacken nicht mehr!« Daraus lässt sich schließen, dass Beschneidung die Herzenshingabe beinhaltete, dem Herrn heilig zu sein und seinem Wort zu gehorchen. (Die entgegengesetzte Position war Halsstarrigkeit oder widerspenstiger Eigensinn vonseiten des bekennenden Gläubigen.) In 3.Mose 26,41 ist von einer zukünftigen israelitischen Generation die Rede, die in Gefangenschaft geführt wird und der verheißen wird, Vergebung und Wiederherstellung im Land zu erfahren, wenn sich »ihr unbeschnittenes Herz demütigt und sie endlich ihre Schuld bezahlen«. Kurz vor der babylonischen Gefangenschaft ermahnte der Prophet Jeremia (4,4) seine Landsleute – die als Säuglinge alle körperlich beschnitten wurden: »Beschneidet euch für den HERRN und entfernt die Vorhäute eurer Herzen, ihr Männer von Juda und ihr Bewohner von Jerusalem, damit mein Zorn nicht ausbricht wie ein Feuer ... wegen der Bosheit eurer Taten!« Somit beinhaltete die Beschneidung die Verpflichtung zu einem heiligen Leben, einem Leben im Glauben an Gott und im Gehorsam gegenüber seinen Anordnungen.

3. Für den alttestamentlichen Gläubigen stellte die Beschneidung das Gleiche dar, was die Taufe für den neutestamentlichen Gläubigen ist: die Aufnahme oder Adoption in die Familie der Erlösten. Der Segen des zukünftigen Sühneopfers Christi auf Golgatha wurde dem beschnittenen Gläubigen vor der Kreuzigung durch Gottes Gnade zuteil, genauso wie der Verdienst der Sühnung Christi und der erlösende Segen seines Auferstehungssieges für den neutestamentlichen Gläubigen gelten. In beiden Rechtsprechungen wurde dem Gläubigen das sakramentale Zeichen und Siegel auferlegt. Derselbe Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus ordnete die Beschneidung für die alttestamentlichen Gläubigen und die Wassertaufe für die Gläubigen unter dem Neuen Bund an – laut Kolosser 2,11 ist die Taufe eine äußere Bestätigung der geistlichen Beschneidung.

Lebten zu Abrahams Zeiten Philister in Palästina?

1.Mose 20 schildert Abrahams Aufenthalt in Gerar, wo er sich in eine Lüge über Saras wirkliche Beziehung zu ihm flüchtete, weil er mit der Ermordung rechnete, falls die Wahrheit über ihren Familienstand herauskommen sollte. Kapitel 21 berichtet, wie Abraham seine Eigentumsrechte am Brunnen von

Beerscheba sicherte: »So schlossen sie einen Bund in Beerscheba. Dann machten Abimelech und sein Heeroberster Pichol sich auf und kehrten in das Land der Philister zurück« (V. 32). In 1.Mose 26,1 lesen wir, dass Isaak »zu Abimelech, dem König der Philister, nach Gerar ging«. (Da zwischen Kapitel 21 und 26 [vgl. 25,26] über sechzig Jahre lagen, können wir mit Sicherheit davon ausgehen, dass der in Kapitel 26,1 erwähnte Abimelech ein Sohn oder Enkel des älteren Abimelechs war, den man nach ihm benannt hatte – eine gängige Praxis unter den ägyptischen und phönizischen Dynastien.)

Viele Autoritäten haben diese Erwähnungen der Philister vor 2050 v.Chr. (im Fall von Abraham) als unmöglich zurückgewiesen. Die *Encyclopaedia Britannica* (14. Aufl., unter dem Stichwort »Philistia«) erklärt mit Bestimmtheit: »Die Erwähnungen von Philistäa und den Philistern in 1.Mose 21,32.34 und 2.Mose 13,17; 15,14; 23,31 sind anachronistisch.« Der Grund für diese Behauptung findet sich in dem Umstand, dass – zumindest bis heute – die früheste Erwähnung der Philister in ägyptischen Berichten in der Aufzeichnung von Ramses III. gefunden wurde. Dort schildert er seinen Sieg in der Seeschlacht, den er in den 1190ern v.Chr. am Nil über die »Seevölker« errang. Es wird angenommen, dass sich die *P-r-s-t* (wie die Ägypter ihren Namen schrieben) und ihre Verbündeten an die Südküste Palästinas zurückzogen und sich dort als Militärkolonie dauerhaft niederließen, nachdem sie vom tapferen Pharao derart abgewehrt wurden. Es ist ein unverantwortlicher Verstoß gegen die Logik, es für einen objektiven Beweis zu halten, dass es in Palästina zuvor keine philistäischen Einwanderer aus Kreta gab, nur weil die früheste existierende Erwähnung der Philister in ägyptischen Aufzeichnungen aus den 1190ern stammt.

Die hebräischen Schriften sind die glaubwürdigsten aller archäologischen Dokumente (da sie vom Anfang bis zum Ende göttliche Glaubhaftigkeit besitzen); und sie geben ganz klar an, dass seit dem 21. Jahrhundert v.Chr. Philister in Philistäa lebten. Sie bestätigen auch, dass die philistäischen Festungen, die den nördlichen Weg von Ägypten nach Palästina schützten, zur Zeit von Mose (in den 1440ern v.Chr.) so gefährlich waren, dass die umständliche Südroute die sicherste für die Israeliten war, um ins verheißene Land zu kommen (2Mo 13,17). Moses Bericht wurde offensichtlich Jahrhunderte vor dem Bericht von Ramses III. verfasst, und es gibt keinen Grund zur Annahme, dass ein Bericht weniger glaubwürdig sein muss, wenn er umso älter ist. (Bis in die heutige Zeit kam von einigen Kritikern ein ähnliches Argument, das auf dem Stillschweigen der Geschichte beruht, um die Erwähnungen von Sodom und Gomorra in 1.Mose 18-19 als bloße Legende und unhistorisch abzutun. Da aber die vor nicht langer Zeit entdeckten Tafeln von Ebla, die auf das 24. Jahrhundert zurückgehen, über die Han-

delsbeziehungen beider Städte mit Ebla berichten, ist diese Kritik als absurd entlarvt worden. Siehe G. Pettinato [»BAR Interviews Pettinato«, S. 48] in Bezug auf die eblaitischen Erwähnungen von *Si-da-mu* und *I-ma-ar*.) Wieder einmal erwies sich ein Argument, das auf dem Stillschweigen der Geschichte basierte, als Trugschluss. Die fünf wichtigsten Städte der Philister, oder zumindest jene, die ausgegraben wurden, beweisen übereinstimmend, dass sie seit der Zeit der Hyksos und davor besetzt waren. Die früheste Ebene, die in Aschdod freigelegt wurde, stammt mit Sicherheit aus dem 17. Jahrhundert v.Chr. (vgl. H.F. Vos, *Archaeology in Bible Lands* [Chicago: Moody, 1977], S. 146). In Gaza gefundene eingravierte Siegel tragen die Namen der 12. Dynastie ägyptischer Könige wie Amenemhet III. (ebd., S. 167). Folglich kann es keinen Zweifel darüber geben, dass dieses Gebiet schon in patriarchalischer Zeit von starken Königreichen besetzt war. Natürlich könnte ihre Bevölkerung aus vorphilistäischer Zeit stammen, doch dafür gibt es absolut keinen Beweis.

Soweit es die kretische Bevölkerung betraf, wurde Palästinas Südküste ganz offensichtlich zu einer bevorzugten Region für Handel und Besiedlung. Die Schrift erklärt, dass die Philister zu verschiedenen Gruppen wie den Kaftoritern, Kretern und Pletern gehörten. Die Handelsaktivitäten des minoischen Kreta waren als äußerst weitreichend bekannt, und seine Seefahrer müssen bereits vor Abrahams Zeit entdeckt haben, dass die philistäische Küste mit einem gleichmäßigen Klima, fruchtbarem Boden und ausreichendem Niederschlag für Getreideanbau gesegnet war. Offensichtlich wanderten sie in aufeinander folgenden Wellen dorthin ab, mehr oder weniger wie die Dänen über mehrere Jahrhunderte hinweg an Englands Ostküste zogen, bis sich »Danelaw« von der schottischen Grenze bis nach London erstreckte. Völker, die aus ihrem Heimatland übers Meer abwanderten, sind in der gesamten Weltgeschichte ein häufig anzutreffendes Phänomen. So sollte es sicherlich nicht überraschen, dass die kretischen Auswanderer ihr Siedlungsbestreben über mehrere Jahrhunderte aufrechterhielten, von der vorabrahamitischen Zeit bis zur erfolglosen Seeschlacht gegen Ägypten im frühen 12. Jahrhundert. Daraus können wir schließen, dass es keinen echten wissenschaftlichen Beweis dafür gibt, die philistäischen Erwähnungen im Pentateuch als unhistorisch und anachronistisch einzustufen.

Wie konnte Gott in 3.Mose 18 und 20 Menschenopfer verurteilen und sie gleichzeitig in 1.Mose 22 anordnen oder zumindest in Richter 11 akzeptieren?

Es ist falsch, 1.Mose 22,2 als göttlichen Befehl zu interpretieren, dass Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altar opfern sollte. Im Gegenteil: Gott hielt (durch seinen Engel) Abrahams Hand zurück, als dieser gerade das Messer in den

Körper seines Sohnes stoßen wollte: »Strecke deine Hand nicht aus nach dem Jungen, und tu ihm nichts! Denn nun habe ich erkannt, dass du Gott fürchtest, da du deinen Sohn, deinen einzigen, mir nicht vorenthalten hast« (V. 12). Obgleich es stimmt, dass der Herr Abraham zuvor anwies, seinen Sohn als Brandopfer (*ʻōlāh*) darzubringen, und Abraham es fraglos als Aufforderung verstand, seinen Sohn zu töten, war der ausschlaggebende Punkt die Frage, ob der liebende Vater bereit war, dem Herrn sogar seinen einzigen Sohn (von Sara) als Beweis seiner vollkommenen Hingabe zu geben. Doch Vers 12 liefert den schlüssigen Beweis dafür, dass Jahwe das Menschenopfer von Abraham überhaupt nicht ausgeführt haben wollte. Es handelte sich lediglich um eine Glaubensprüfung.

Was die Begebenheit mit Jeftahs Tochter in Richter 11 betrifft, so gehe ich in dem Beitrag, der diese Bibelstelle behandelt, näher darauf ein. Aus gutem Grund kann angenommen werden, dass es in ihrem Fall – so wie auch bei Isaak (in beiden Fällen wird der Begriff *ʻōlāh* verwendet; vgl. Ri 11,31) – nicht zum Tod des menschlichen »Brandopfers« kam. Stattdessen wurde sie als jungfräuliche Aufseherin in der Stiftshütte zu einem lebenslangen Dienst für den Herrn geweiht.

3.Mose 18,21 erklärt Kindesopfer zu einer Entweihung des Namens Jahwes, des Gottes Israels. 3.Mose 20,2 schreibt die Todesstrafe für alle Eltern vor, die so etwas tun – vor allem bei der Anbetung Molochs, die besonders stark von Kindesopfern gekennzeichnet war. Nach einem solch strengen Verbot im mosaischen Gesetz wäre es eine logisch unhaltbare Annahme, dass Gott von Abraham oder Jeftah oder irgendeinem anderen seiner Diener Kindesopfer erwartet oder stillschweigend geduldet hätte.

Gibt es archäologische Beweise dafür, dass in patriarchalischen Zeiten Hetiter in Südpalästina lebten?

In 1.Mose 23 lesen wir, dass die Stadt Hebron zur Zeit Abrahams »den Söhnen Hets« gehörte. Fünf oder sechs Jahrhunderte später berichteten die zwölf Kundschafter Mose und dem hebräischen Volk (4Mo 13,29), dass es im kanaanitischen Gebirge hetitische Siedlungen gab. Aber da das Zentrum der hetitischen Macht im Osten von Kleinasien mit der Hauptstadt Hattusa (Bogazköy) lag, und da sie im Nahen Osten unter der Herrschaft von Mursili I. (1620-1590 v.Chr.), der um 1600 die großen babylonischen Metropolen plünderte, zum ersten Mal von sich reden machten, haben viele moderne Gelehrte die Geschichtlichkeit der Hetiter in Palästina um 2050 v.Chr. angezweifelt, als Sara in der Höhle von Machpela begraben wurde. Dennoch deutet archäologisches Material darauf hin, dass die Hetiter viele syrische Königreiche besetzten oder zu Vasallenstaaten machten; und in den Tagen von Ramses II.

von Ägypten kam es zu einer großen Kraftprobe mit Muwatalli (1306-1282), dem Herrscher des neuen Hetiterreiches. Zwischen den beiden Großmächten wurde ein bemerkenswerter Nichtangriffspakt geschlossen, dessen Text sowohl in Ägyptisch als auch in Hetitisch erhalten blieb. Die Vertragslinie wurde so gezogen, dass den Hetitern Nordsyrien zufiel und das südliche Syrien (sowie ganz Palästina) in den ägyptischen Einflussbereich überging (vgl. G. Steindorff und K.C. Seele, *When Egypt Ruled the East* [Chicago: University of Chicago, 1942], S. 251).

Jüngere archäologische Entdeckungen lassen auf einen Durchbruch dieser Linie nach Süden und auf einen früheren Zeitpunkt erster hetitischer Aktivitäten als zur Zeit des alten und neuen Hetiterreiches schließen. In Kültepe (dem alten Kanesch), Kappadokien, wurden Handelstafeln in Keilschrift gefunden, die frühe assyrische Händler zwischen 1950 und 1850 v.Chr. dort hinterließen (Vos, *Archaeology*, S. 314). Aber noch vor der Ankunft der indoeuropäisch-anatolischen Abwanderer (sie sprachen Nesili) gab es die frühe Rasse der Hatti, die keinen indoeuropäischen Hintergrund besaß. Dieses Volk wurde zwischen 2300-2000 v.Chr. von Eindringlingen unterworfen, die anschließend den Namen Hatti für sich selbst annahmen, trotz der sprachlichen und kulturellen Unterschiede zwischen ihnen und ihren Vorgängern.

O.R. Gurney, ein angesehener Fachmann für Hetiterkunde, legt nahe, dass die ursprünglichen Hattis weit über Kleinasien verbreitet waren und möglicherweise sogar Kolonien in südlichen Regionen wie Palästina aufgerichtet hatten (Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, 3:170). (»Hatti« und »Hitti« [der Sprachstamm für das engl. Wort *Hittites* (Hetiter)] wurden in der Zeit vor Christus mit denselben Konsonanten geschrieben, während die Weitergabe der Vokale nur durch mündliche Überlieferung erfolgte.) Aufgrund eines hetitischen Textes von König Mursili II. (ca. 1330 v.Chr.) brachte E. Forrer 1936 ein, dass im frühen zweiten Jahrtausend eine hetitische Gruppe in ägyptisches Territorium einwanderte (d.h. in die Gebiete des syrischen Palästina, die von Ägypten kontrolliert wurden) (vgl. *Encyclopaedia Britannica*, 14. Aufl., unter dem Stichwort »Hittites«; Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, 3:169-170).

Im 17. Jahrhundert begann unter Labarna das militärische Eindringen in das Land südlich des Taurusgebirges. Mursili I. schloss sich mit der Zerstörung von Aleppo in Syrien an; er verwüstete sogar Mari und plünderte die Hurriter am oberen Euphrat aus. Doch die »Hetiter« aus 1.Mose haben wahrscheinlich wenig gemeinsam mit diesen indoeuropäischen, nesilisprachigen Eroberern, sondern stammten vielmehr von den Hatti ab, die deren historische Vorgänger in Kleinasien waren. Aus den Namen in 1.Mose 23 kann nur sehr wenig geschlossen werden, denn Efron und Zohar scheinen semitisch-kanaanitische Namen zu sein – sie lassen auf

eine leichte Anpassung dieser »hetitischen« Siedler in Hebron an die regionale Kultur schließen.

Die Hetiter werden auch später in der israelitischen Geschichte erwähnt. In Josuas Invasion leisteten sie seinen Truppen Widerstand (Jos 9,1-2; 11,3), wurden jedoch vermutlich niedergeschlagen und von ihren hebräischen Eroberern aufgerieben. Doch zu Davids Zeit gab es ein paar Hetiter, die zu den davidischen Truppen gehörten – so z.B. Uria, der Mann von Batseba, der deutlich erkennbar ein hingegebener Gläubiger und Anbeter Jahwes war (2Sam 11,11). Für Salomo waren die Neo-Hetiter politisch so wichtig, dass er einige ihrer Fürstinnen in seinem Harem hatte (1Kö 11,1). Als Ben-Hadad von Damaskus in den 840ern Samaria belagerte, flüchtete er mit seinen Truppen überstürzt, weil er fürchtete, dass »der König von Israel die Könige der Hetiter ... gegen uns angeworben« hatte (2Kö 7,6).

Am Anfang des ersten Jahrtausends v.Chr. trugen mehrere Könige von Nordsyrien (deren Territorien in früheren Jahrhunderten teilweise zum Hetiterreich gehörten) Namen wie Sapalulme (Suppiluliuma), Mutallu (Muwatalli), Lubarna (Labarna) und Katuzili (Hattusili). Somit hatten sie etwas von der hetitischen Tradition übernommen, auch wenn sie mittlerweile ihre Unabhängigkeit erlangt hatten. Unter den »neohetitischen« Fürstentümern von Syrien befanden sich Tuwana, Tunna, Hupisna, Shinukhtu und Ishtunda (Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, 3:168). All diese Namen erscheinen in den Keilschriftaufzeichnungen (hauptsächlich den assyrischen) aus der Zeit der geteilten hebräischen Monarchie.

War Ketura Abrahams zweite Frau (1Mo 25,1) oder nur seine Nebenfrau (1Chr 1,32)?

1.Mose 25,1 erklärt, dass sich Abraham nach Saras Tod eine Frau (*'iššāh*) namens Ketura (*Qᵉṭûrāh*) nahm. In Vers 2 finden sich die Namen von sechs Söhnen, die sie ihm im Alter schenkte. Abraham verlor Sara, als sie 127 und er 137 Jahre alt war (1Mo 23,1; vgl. 17,17). Uns wird nicht mitgeteilt, wann Abraham Ketura nach Saras Tod heiratete; doch die sechs Söhne, die sie ihm schenkte, wurden die Stammväter verschiedener arabischer Stämme, und bis zum heutigen Tag wird sie von den Arabern als ihre Stammesmutter geehrt.

Es besteht wirklich kein Widerspruch zu 1.Chronik 1,32, auch wenn dort der Begriff *pîlegeš* benutzt wird statt *'iššāh*. Auch 1.Mose 25,6 verweist indirekt auf Ketura als eine *pîlegeš* von Abraham; denn nachdem Vers 5 deutlich gemacht hat, dass Gott Isaak, Saras Sohn, als seinen Haupterben bestätigte, heißt es in Vers 6: »Und den Söhnen der Nebenfrauen [der Plural *pîlagᵉšîm* schließt vermutlich sowohl Hagar als auch Ketura ein], die Abraham hatte, gab Abraham Geschenke; und er schickte sie,

während er noch lebte, von seinem Sohn Isaak weg, nach Osten in das Land des Ostens.« Offensichtlich soll der Begriff *pîlegeš* andeuten, dass Ketura, obwohl sie während dieser späteren Lebensphase Abrahams seine einzige rechtmäßig angeheiratete Frau war (daher seine *'iššāh*), im Verhältnis zu Sara nur eine zweitrangige Stellung einnahm, denn Gott hatte nur Sara als Mutter von Isaak, Abrahams einzigem Erben unter der Bundesverheißung, ausgewählt. Was *pîlegeš* selbst betrifft, so war dies ein nicht-semitischer Begriff mit unbekanntem Ursprung, dem anscheinend die grundlegende Bedeutung von »zweitrangiger Ehefrau« beigemessen wurde (Ludwig Koehler und Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testament Libros* [Leiden: E.J. Brill, 1958], S. 761).

Welche Vorstellung von Unsterblichkeit beinhalten die Ausdrücke »wurde versammelt zu seinen Völkern« (1Mo 25,8) und »legte sich zu seinen Vätern« (1Kö 11,43)? Besteht eine Verbindung zu Jesu Darstellung, dass der verstorbene Lazarus in Abrahams Schoß getragen wurde (Lk 16,22)?

Der Ausdruck »wurde versammelt zu seinen Völkern« deutet mehr an, als dass tote Körper in einer gemeinsamen Gruft oder auf dem Friedhof lediglich nebeneinander liegen. Es bedeutet, dass Abraham mit seinen verstorbenen Geliebten in eine Art Gemeinschaft oder persönliche Verbindung trat. Da Israels Nachbarn (wie die Sumerer, Babylonier, Ägypter und die homerischen Griechen) alle an das Fortbestehen der Seele nach ihrer Trennung vom Körper glaubten, wäre es tatsächlich sehr überraschend, wenn nur die Hebräer nicht an die bewusste Existenz der Seele nach dem Tod geglaubt hätten. In diesem Zusammenhang ist König Davids Aussage über den Tod seines kleinen Kindes (2Sam 12,23) äußerst bedeutsam: »Ich gehe einmal zu ihm, aber es wird nicht zu mir zurückkehren.« Mit anderen Worten: David wusste, dass kein Leben in den Säuglingskörper zurückkehren würde, so dass er seinen Platz unter den Lebenden wieder einnehmen könnte. Aber David hatte die feste Erwartung, dass er das kleine Kind nach seinem eigenen Tod wiedersehen würde.

Auch hier bedeutet »ich gehe zu ihm« nicht die physische Nähe zu dem Verstorbenen im Grab. Asaf, Davids Zeitgenosse, versicherte in Psalm 73,24: »Nach deinem Rat leitest du mich, und nachher nimmst du mich in Herrlichkeit auf« – womit die herrliche Gegenwart Gottes im Himmel gemeint zu sein scheint. In Psalm 49,15 findet sich eine ähnliche Andeutung: »Gott aber wird meine Seele erlösen von der Gewalt des Scheols; denn er wird mich entrücken.« Das erinnert an Henoch, den der Herr mitsamt seinem Körper zu sich nahm (dasselbe Verb *lāqah* wird in beiden Stellen verwendet), nachdem er dreihundert Jahre mit ihm Gemeinschaft hatte.

Der Ausdruck »legte sich zu seinen Vätern« (1Kö 11,43), der recht häufig in Verbindung mit königlichen Nachrufen auftaucht, scheint sich auf den körperlichen Zustand des Gläubigen zu beziehen, während er im Grab auf Wiederbelebung wartet – ganz ähnlich wie der Begriff »entschlafen«, der im Neuen Testament gelegentlich für verstorbene Gläubige benutzt wird. Dieser Ausdruck beinhaltet die freudige Erwartung, dass der tote Körper eines Tages wieder auferweckt wird. In Jesaja 26,19 heißt es: »Aber deine Toten werden leben, und mein Leichnam wird auferstehen! Wachet auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes! Denn dein Tau ist ein Morgentau, und die Erde wird die Toten wiedergeben« (SCH).

In Anbetracht der Geschichte von Lazarus und dem reichen Mann (Lk 16,19-31) kann es kaum Zweifel daran geben, dass Jesus glaubte, dass die Seelen des Ungerechten und des Gerechten im Leben danach weiterexistieren und der demütige Gläubige wie Lazarus zu Abraham an einen Ort des Trostes und der Ruhe kommt. Auf diese Weise bestätigte unser Herr das Vertrauen der alttestamentlichen Heiligen, die sagten: »Du wirst mir kundtun den Weg des Lebens; Fülle von Freuden ist vor deinem Angesicht, Lieblichkeiten in deiner Rechten immerdar« (Ps 16,11). Diese Aussage folgt auf den großen Auferstehungsvers: »Denn meine Seele wirst du dem Scheol nicht lassen, wirst nicht zugeben, dass dein Frommer die Grube sehe« (V. 10).

Wie viele Frauen hatte Esau, und wie hießen sie?

1.Mose 26,34 teilt uns mit, dass Esau im Alter von vierzig Jahren zwei hetitische Frauen heiratete – Jehudit, die Tochter von Beeri, und Basemat, die Tochter von Elon. Da Jehudit in 1.Mose 36 überhaupt nicht erwähnt wird, können wir nur folgern, dass sie Esau keine Kinder schenkte; ob sie unfruchtbar war oder jung starb, ist unklar. Dennoch war Jehudit seine erste Ehefrau.

Frau Nummer zwei war die oben angeführte Basemat. Da sie in 1.Mose 36 Ada genannt wird, können wir davon ausgehen, dass sie auch diesen Namen trug. (Sowohl unter den Israeliten als auch unter den Heiden gibt es im Alten Testament zahlreiche Beispiele von Männern und Frauen mit mehr als einem Namen.) Da Esau später eine Tochter seines Onkels Ismael heiratete, die ebenfalls Basemat hieß (anscheinend ein gebräuchlicher Name im damaligen edomitischen Gebiet; auch Salomo nannte eine seiner Töchter so [1Kö 4,15]), war es ratsam, die erste Basemat mit ihrem anderen Namen, Ada, zu nennen. Sie schenkte ihm einen Sohn, Elifas (36,4).

Die dritte Frau hieß Oholibama, die Tochter von Zibon, einem Hewiter. Uns wird nicht mitgeteilt, wann er sie heiratete und unter welchen Umständen. Wir erfahren nur, dass Ana, der Sohn von Zibon, ihr Vater war. (Somit war Zibon ihr Großvater und nicht ihr Vater – wie man aus 1.Mose 26,34 schließen

könnte. Das Hebräische kennt kein spezielles Wort für Großeltern oder Enkelkinder. Es verwendet einfach die Worte »Vater« oder »Mutter« für Großeltern und »Sohn« oder »Tochter« für Enkelkinder.) Vermutlich heiratete Esau Oholibama noch vor Ismaels Tochter Basemat. Von Oholibama bekam Esau drei Söhne: Jeusch, Jalam und Korach – in dieser Reihenfolge.

Seine vierte Frau war Basemat, die Tochter von Ismael; sie gebar ihm nur einen Sohn, Reguel (*Rᵉʿû'ēl*, ausgesprochen wurde er wahrscheinlich Raguel – derselbe Name, den auch Jitro, der Schwiegervater Moses, trug [vgl. 2Mo 2,18; 4Mo 10,29]). Es sollte noch bemerkt werden, dass auch diese Basemat einen zweiten Namen hatte: Mahalat (vgl. 1Mo 28,9). Doch offensichtlich bevorzugte sie (oder Esau) Basemat (mit seiner wohlriechenden Assoziation in der maskulinen Form von »Balsam«, *bōsem*), denn in 1.Mose 36 wird sie ausschließlich mit diesem Namen genannt.

Das ist die vollständige Auflistung von Esaus Frauen und den Söhnen, die sie ihm schenkten. In 1.Mose 36 wird Esau als der »Vater Edoms« bezeichnet (V. 9.43), aber in diesem Fall ist »Vater« gleichbedeutend mit »Gründer« – so wie Jakob der Gründer des Volkes Israel war.

Vielleicht ist noch erwähnenswert, dass das wiederholte Auftauchen von Lieblings- oder Modenamen im ganzen 36. Kapitel ein Merkmal dieser horitisch-hewitischen Kultur widerspiegelt, in die Esau im edomitischen Gebiet einheiratete. Dafür gibt es mindestens fünf Beispiele, einschließlich der beiden eben erwähnten Frauen namens Basemat.

Zunächst ist da Ana, der Sohn von Zibon; er wird oben als der Vater von Oholibama erwähnt. In 1.Mose 36,2 und 36,14 liest der masoretische Text *bat* (»Tochter von«). Doch dies scheint ein Abschreibfehler von *ben* (»Sohn von«) zu sein, da die anderen Elternteile in diesen Abstammungsketten stets männlich und nicht weiblich sind (vielleicht war die schriftliche Abkürzung für B-N [*ben*] der von B-T [*bat*] zum Verwechseln ähnlich). Es ist von großer Bedeutung, dass der samaritisch-hebräische Text hier B-N (»Sohn von«) liest anstatt B-T (»Tochter von«), dasselbe trifft auf die griechische Septuaginta (LXX) und die syrische Peschitta zu. In Vers 24 finden wir auch, dass Zibon, der Sohn von Seir (V. 20), einen seiner *Söhne* Ana nannte. Während es nicht ungewöhnlich war, den Namen des Onkels dem Neffen zu geben, war es äußerst unüblich, ihm den Namen seiner *Tante* zu geben. Daraus schließen wir, dass der ältere Ana (aus V. 20) ein Mann und keine Frau war.

Zweitens trug der Großvater von Oholibama, der Frau von Esau, ursprünglich den eben erwähnten Namen Zibon. Soweit wir wissen, gab es keine Blutsverwandschaft zwischen Zibon, dem Sohn des Horiters Seir, und Zibon dem Hewiter, außer vielleicht einem angeheirateten Verhältnis durch ihre gemeinsame Verbindung zu Esau.

Drittens trug den Namen Oholibama nicht nur die Tochter von Ana, die Esau heiratete, sondern auch eine Tochter des älteren (Onkels) Ana (36,25). Diese Namen tauchten häufig in derselben Familienlinie immer wieder auf.

Viertens hieß Seirs Tochter Timna, sie war die Nebenfrau von Elifas, dem Sohn Esaus mit Basemat-Ada (36,12.22). Es war auch der Name eines Nachkommens von Esau, dessen Vater hier zwar nicht genannt wird, der jedoch als »Fürst« Edoms in einer späteren Generation Erwähnung findet (36,40). In diesem Fall wurde einem männlichen Nachkommen der Name einer weiblichen Verwandten aus einem früheren Jahrhundert gegeben. Ein weiteres Beispiel dafür findet sich bei einem späteren edomitischen Fürsten namens Oholibama (V. 41). Das letzte Beispiel ist besonders bemerkenswert, da es die feminine Endung *-a* hat, die in Männernamen nicht oft zu finden ist. (Die zahlreichen maskulinen Endungen *-ia/-ja* – Jesaja, Jeremia, Sacharja – sind dagegen keine femininen Endungen, sondern eine verkürzte Form von »Jahwe«, dem Bundesnamen Gottes.)

Ein weiteres Namenspaar ist nahezu identisch: Dischon und Dischan (36,21). Namen, die im Aramäischen, Arabischen oder Akkadischen mit *-ān* enden, erscheinen im Allgemeinen als *-ôn* (durch die so genannte kanaanitische Verschiebung, die gewöhnlich ein ursprünglich langes *ā* in ein *ô* im Hebräischen und in den anderen kanaanitischen Dialekten abrundet). Seir scheint eine große Vorliebe für dieses Namensmuster gehabt zu haben und verwendete es daher für zwei unterschiedliche Söhne, indem er lediglich den letzten Vokal veränderte.

Wann bekam Jakob Rahel – nach Leas Brautwoche oder nachdem der vierzehn Jahre laufende Vertrag mit Laban erfüllt war?

Aus 1.Mose 29,27 scheint deutlich zu werden, dass Rahel Jakob sieben oder acht Tage nach seiner Hochzeit mit Lea gegeben wurde: »Vollende die Hochzeitswoche mit dieser«, sagte Laban zu Jakob, »dann wollen wir dir auch jene geben, für den Dienst, den du bei mir noch weitere sieben Jahre dienen sollst.« Das Wort, das hier mit »Hochzeitswoche« übertragen wurde, bedeutet wortwörtlich nur »Woche«. Doch ist es mit Ausnahme von Daniel 9,24-27 nicht beweisbar, dass dieses Wort im Alten Testament irgendetwas anderes als eine Woche von 7 Tagen bedeutet.

Die folgende Schilderung (in 1Mo 30) deutet stark an, dass sich die beiden Schwestern gleichzeitig Konkurrenz beim Kinderkriegen machten und Lea dabei die ganze Ehre davontrug, bis Rahel nach jahrelangen Versuchen schließlich Josef zur Welt brachte. Erst danach wird Jakobs letzte Zeit bei Laban erwähnt, in der er nicht für Frauen, sondern für seinen Viehbestand arbeitete (1Mo 30,25-32; 31,38).

Wie konnte Gott Jakobs Verhalten und Rahels Lüge segnen (1Mo 31)?

Tatsächlich gibt es kaum Anzeichen dafür, dass Gott »Rahels Lüge segnete«. Vielmehr hatte sie nach der Begebenheit in Gilead nicht mehr lange zu leben, sondern starb bei der Geburt ihres zweiten Kindes Benjamin (1Mo 35,16-19). Somit blieben ihr nur noch ein paar Lebensjahre, nachdem sie sinnloserweise den Hausgötzen ihres Vaters gestohlen hatte – der ebenso wie alle anderen Götzen in Jakobs Haushalt unter der Terebinthe bei Sichem endete (35,4).

Was »Jakobs Verhalten« betrifft, so hörte Gott nicht auf, ihn trotz seiner gewundenen und verschlagenen Wege zu segnen, weil er in ihm die Voraussetzungen eines echten Glaubensmannes sah. Nur Gottes Vorsehung ermöglichte es Jakob, Labans hinterhältige Betrügereien zu überwinden, der ihm seine älteste Tochter andrehte (wahrscheinlich nachdem er ihn so betrunken gemacht hatte, dass er die eine Frau nicht mehr von der anderen unterscheiden konnte, als er sich schlafen legte), anstatt ihm die Frau zu geben, die er wirklich liebte. Nach vierzehn Jahren entließ er seinen Schwiegersohn ohne einen einzigen Cent. In den letzten sechs oder sieben Jahren traf er mit Jakob eine Lohnvereinbarung – in der Hoffnung und Erwartung, ihn zu übertreffen und arm zu halten. Wie Jakob zu Laban bei ihrer Auseinandersetzung in Gilead sagte: »Vierzehn Jahre habe ich dir für deine beiden Töchter gedient und sechs Jahre für deine Herde, und du hast meinen Lohn zehnmal verändert. Wenn nicht der Gott meines Vaters ... für mich gewesen wäre, gewiss, du hättest mich jetzt mit leeren Händen entlassen.«

Es war nicht allein Jakobs eigene Sicht, die er hier zum Ausdruck brachte. 1.Mose 31,12 enthält die Aussage von Gottes Engel: »Ich habe alles gesehen, was Laban dir antut.« Aus den folgenden Versen wird deutlich, dass die Verwendung von gestreiften Zweigen zur kontrollierten Fortpflanzung der Schafe von Gott kam und er die Methode aus Gründen der Fairness und Gerechtigkeit wirksam werden ließ. Jakobs kluge Vorgehensweise verschaffte Laban diesmal das Nachsehen; letzten Endes hatte Jakob gelernt, mit ihm umzugehen. Nur auf diese Weise konnte er sich Eigentum erwerben. So besaß er genügend Wohlstand, als er mit seiner Familie von Paddan-Aram in die Heimat seiner Vorfahren ziehen konnte und sich schließlich in Palästina niederließ.

Labans Klage, dass Jakob unlauter handelte, weil er ihm nichts von seiner geplanten Abreise sagte und ihm dadurch die Möglichkeit eines Abschiedsessens nahm, drückte wohl kaum seine wahre Absicht aus. Lautstark protestierte er, dass er ihnen allen freundlich gesonnen sei und ihnen einen königlichen Abschied bereitet hätte, doch dafür gibt es keinen Anhaltspunkt. Im Gegenteil: Jakob hatte allen Grund, ihn zu fürchten und seinen beabsichtigten

Weggang sorgfältig geheim zu halten. Folglich sagte Jakob zu ihm: »Ja, ich fürchtete mich; denn ich sagte mir, du würdest deine Töchter von mir reißen« (V. 31). Es besteht kein Grund anzuzweifeln, dass er dies getan hätte, denn die Verse 1-2 machen deutlich, dass Laban ein beträchtliches Maß an Misstrauen und Feindseligkeit gegenüber Jakob entwickelt hatte, weil er seinen Viehbestand einbüßte. Die Behauptung, er hätte ihnen einen liebevollen Abschied bereitet, war reine Heuchelei.

Um die Sache zusammenzufassen: Es stimmt, dass Jakob seinen Schwiegervater nicht von seinem beabsichtigten Weggang unterrichtete; und in dieser Hinsicht täuschte Jakob Laban, den Aramäer, als er ihm nichts von seiner Flucht verriet. Soweit es die Bibel berichtet, erzählte er jedoch keine offene Lüge. Er verschwieg lediglich seine kurz bevorstehende Abreise, weil er sich absolut sicher war, dass Laban ihn nie freiwillig hätte gehen lassen. Selbst nachdem Spannungen und Feindseligkeiten zwischen Jakob und Labans Söhnen aufgetreten waren (1Mo 31,1), hätte er ihn mit Sicherheit zum Bleiben gezwungen. Doch für Jakob hatte sich die Atmosphäre so angespannt, dass er dort nicht länger in Sicherheit und Frieden bleiben konnte. Das Verschweigen von Informationen ist nicht genau dasselbe wie Lügen. (Natürlich war es keine Sünde, als Jesus lieber schwieg, statt Herodes Antipas in Jerusalem zu antworten [Lk 23,9]. So enthielt er Herodes Informationen vor, die dieser gerne gehabt hätte.) Die ungewöhnlichen Umstände geboten Jakob, ohne vorherige Ankündigung abzureisen; andernfalls wären sie nie weggekommen, und Gottes Verheißung an Jakob in 1.Mose 28,15 wäre nicht erfüllt worden. Die Antwort auf die Frage, wie Gott Jakobs Verhalten segnen konnte, lautet somit: »Weil Gott gerecht und seinen Kindern, selbst seinen alles andere als vollkommenen Kindern, treu ist.«

Warum wird 1.Mose 31,49 als der Mizpa-»Segen« bezeichnet? War es wirklich als Segen beabsichtigt oder ein Ausdruck des Misstrauens zwischen Laban und Jakob, der die Bitte an Gott mit einschloss, die Einhaltung der gegenseitigen Abmachung sicherzustellen?

Eine sorgfältige Lektüre von 1.Mose 31,22-48 lässt auf den folgenden Hintergrund dieses bemerkenswerten Verses schließen: »Der HERR halte Wache zwischen mir und dir, wenn wir uns nicht mehr sehen!« Laban hatte Jakob eingeholt, als dieser heimlich aus Paddan-Aram geflüchtet war, und er warf Jakob vor, ihm durch seine Abreise nicht einmal die Möglichkeit gegeben zu haben, sich von seinen Töchtern Lea und Rahel zu verabschieden. Anschließend suchte Laban vergeblich nach seinem verschwundenen Teraphim (Götze oder Familiengott), den Rahel gestohlen hatte. Jakob, der von dem Diebstahl nichts wusste, machte nun seinem Schwiegervater ernste Vorwürfe, in-

dem er ihn daran erinnerte, wie oft er ihn in den vergangenen Jahren zu betrügen versuchte und ständig den Arbeitsvertrag zu seinen (Labans) Gunsten veränderte.

Das Ergebnis war eine Patt-Situation zwischen den beiden; so entschieden sie sich, einen Steinhaufen aufzurichten, der als Zeuge eines Nichtangriffspaktes zwischen ihnen dienen sollte. Laban gab ihm den aramäischen Namen »Jegar-Sahaduta« (Steinhaufen des Zeugen); und Jakob nannte ihn nach dem hebräischen Äquivalent »Gal-Ed« (Gilead). Sie nannten ihn auch »Mizpa« (Warte) und sagten: »Der HERR halte Wache [eine Form des Verbes *ṣāp̱āh*, von dem sich der Begriff *miṣpāh* ableitet] zwischen mir und dir, wenn wir uns nicht mehr sehen!« Das diente als Zeugnis dafür, dass weder Laban noch Jakob diese Grenzsetzung mit der Absicht, dem anderen zu schaden, überschreiten würden (1Mo 31,52).

Da die beiden Söhne von Josef – Ephraim und Manasse – mit den zwölf Stämmen Israels aufgelistet werden, scheint die wirkliche Anzahl der beteiligten Stämme dreizehn gewesen zu sein. Warum spricht die Bibel dann ständig von den zwölf Stämmen und nicht von dreizehn? Welcher Stamm wurde bei dieser Zählweise ausgelassen?

Eigentlich hatte Jakob nur zwölf Söhne, nicht dreizehn. Doch in 1.Mose 48,22 gestand Jakob Josef einen doppelten Erbteil zu statt des einfachen, den jeder von Jakobs übrigen elf Söhnen empfangen sollte. Obwohl es keinen Stamm Josef an sich gab, bedeutete dies, dass es zwei Stämme von Josef geben würde: den Stamm Ephraim und den Stamm Manasse. Anders ausgedrückt: Ephraim war Stamm A von Josef und Manasse Stamm B.

Außerdem sollte der Stamm Levi als priesterlicher Stamm dienen und sich um das geistliche Wohlergehen der übrigen Stämme kümmern. Deshalb sollten die Leviten kein eigenes Stammesgebiet erhalten (nach der Eroberung Kanaans wurden sie auf bestimmte Städte und Orte verteilt). Es hätte nur elf statt zwölf Stammesgebiete gegeben, wären da nicht zwei Stämme von Josef gewesen, die den Wegfall Levis aus den landbesitzenden Stämmen ausglichen. So war es Gottes Absicht, dass Israel aus zwölf Stämmen, und nicht nur aus elf, bestehen sollte. Durch das doppelte Erbteil seiner Söhne fiel Josef doppelte Ehre zu, die ihm aufgrund seines außerordentlichen Dienstes zugedacht wurde, als er in einer Hungersnot seine ganze Familie vor dem Tod bewahrte und ihnen im Land des Nils einen Zufluchtsort gab.

Wie sind die Segnungen und Prophezeiungen in 1.Mose 49 und 5.Mose 33 miteinander in Einklang zu bringen?

1.Mose 49 war eine göttliche Offenbarung für Jakob gegen Ende seines Le-

bens (ca. 1860 v.Chr.). 5.Mose 33 wurde etwa 455 Jahre später (ca. 1405) von Mose verfasst. Deshalb gab Jakobs Prophezeiung eine längere Zeitspanne wieder als die von Mose, was den zukünftigen Werdegang Israels betraf. Außerdem enthielt Moses Segen größtenteils Gebete für zukünftige Segnungen, die seine hoffnungsvollen Wünsche ausdrückten, jedoch nicht die Stellung von Prophezeiungen hatten. Diese Faktoren sollten berücksichtigt werden, wenn wir die beiden Stellen in Bezug auf jeden der zwölf Stämme miteinander vergleichen. Aus praktischen Gründen halten wir uns bei der Besprechung der verschiedenen Stämme an die Reihenfolge von 1.Mose 49 anstatt an die etwas abweichende und spätere in 5.Mose 33.

Ruben

Trotz seines Erstgeburtsrechts sollte Rubens Stamm keine vorrangige Bedeutung vor den anderen Stämmen haben (1Mo 49,4). Mose betet für das zukünftige Überleben als Stamm und hofft auf ausreichend Nachkommen, damit er sich nicht unterkriegen lässt (5Mo 33,6). Tatsächlich gehörte der Stamm Ruben zu den ersten Stämmen, die überwältigt wurden; wie die Inschrift des Steins von Mescha deutlich macht (ANET, Pritchard, S. 320), wurde er anscheinend im 9. Jahrhundert von Moab unterworfen. Laut der ursprünglichen Zuteilung unter Josua gehörten Medeba, Baal-Meon, Kirjatajim und Dibon alle zum Stamm Ruben.

Simeon

Dieser Stamm sollte zusammen mit Levi unter den anderen Stämmen verteilt oder zerstreut werden (1Mo 49,5-7). In 5.Mose 33 wird Simeon überhaupt nicht erwähnt. Obwohl Simeons Bevölkerung zur Zeit des Auszugs aus Ägypten recht groß war (59 300 bewaffnete Männer), konnten sie später ihre Stärke und Zahl nicht behaupten, nachdem sie sich im halbdürren Gebiet südlich und südwestlich von Juda niedergelassen hatten. Deshalb ging der Stamm aus praktischen Gründen in Juda auf, das noch vor der Herrschaft von König Saul als Beschützer und Verbündeter diente. Und dennoch geriet seine ursprüngliche Identität nicht in Vergessenheit, denn zur Zeit Davids bekam Schefatja, ein Simeonit, einen verantwortungsvollen Posten (1Chr 27,16).

Levi

Über Levi und Simeon sprach Jakob die gemeinsame Prophezeiung aus, dass sie unter die anderen israelitischen Stämme zerstreut würden (1Mo 49,5-7). Wie sich dann herausstellte, wurden die Leviten auf 48 levitische Städte in ganz Israel verteilt, um den zwölf landbesitzenden Stämmen die Satzungen des Herrn zu lehren. Es war nicht das Ergebnis eines Stammeszerfalls oder einer sinkenden Bevölkerungszahl, dass sie so zerstreut wurden, vielmehr gehörte es zum göttlichen Plan der geistlichen Stärkung des ganzen Staates. 5.Mose 33 preist die heilige Stellung des Stammes Levi als priesterlichem

Stamm – eine Auszeichnung, die Jakob anscheinend nicht voraussah –, dem die Verantwortung übertragen wurde, Israel das Gesetz des Herrn zu lehren und Gott Weihrauch und Brandopfer darzubringen. (Zwischen diesen beiden Prophezeiungen besteht kein Widerspruch, sondern lediglich eine Umwandlung von Levis landlosem Zustand in ein großes Vorrecht als dem führenden Stamm im geistlichen Leben des Volkes.)

Juda

1.Mose 49,8-12 stellt Juda als einem Löwen gleichenden Kämpfer dar sowie als den Stamm, dem die königliche Stellung als Herrscher über das ganze Volk zugedacht war, beginnend mit der Zeit des ersten judäischen Königs (David) bis hin zum Kommen des Schilo, des Messias. 5.Mose 33 enthält keine Prophezeiungen über Judas Zukunft, sondern lediglich ein Gebet, dass der Herr ihm zum Sieg über seine Widersacher verhelfen möge.

Sebulon

1.Mose 49,13 sagt die Lage dieses Stammes in Küstennähe voraus. Es war eine günstige Position, um Schiffsfrachten von der Mittelmeerküste zum See von Galiläa zu transportieren und sie nach Damaskus und ins Hinterland umzuladen. Obgleich Sebulon nicht an der Küste lag, bot das Jesreel-Tal einen ausgezeichneten Transportweg, um Importwaren zu den wichtigsten Inlandsmärkten zu bringen. Seine Nordgrenze wies in Richtung der großen phönizischen Handelsstädte, von denen Sidon damals die führende Stellung einnahm. In 5.Mose 33,18-19 wird über Sebulon nichts Genaueres gesagt, außer dass es sich über seinen »Auszug freuen« wird.

Issaschar

1.Mose 49,14-15 schaut in die Zeit voraus, wenn die hart arbeitenden, fleißigen Menschen dieses Stammes fremder Knechtschaft unterworfen werden – zusammen mit dem Rest von Israel und Samaria. Dies ereignete sich 732 v.Chr., als Tiglat-Pileser III. dieses Gebiet dem assyrischen Reich hinzufügte und es unter die direkte Herrschaft assyrischer Fürsten stellte (vgl. 2Kö 15,29; Jes 8,23). 5.Mose 33,18-19 blickt in eine frühere und bessere Phase von Issaschars Zukunft, als Debora und Barak – die aus diesem Stamm kamen (Ri 5,15) – zu Israels Verteidigung ein Heer auf dem Berg versammelten (d.h. auf dem Berg Tabor [Ri 4,12]). Von dort fielen sie über die Armeen von Jabin und Sisera her und trieben sie in die Flucht. Wie Sebulon würde auch Issaschar die Vorteile genießen, die die Lage entlang der Haupthandelsroute im Jesreel-Tal mit sich brachte. Es trieb Handel mit dem Mittelmeer und Fischerei am See von Galiläa (»Überfluss der Meere«). Doch Issaschars Wohlstand in der Zeit vor der assyrischen Invasion musste einer neuen Phase der Knechtschaft weichen, nachdem Samaria im Jahr 732 vor den Assyrern kapitulierte. Zehn Jahre später wurde Samaria erobert und der Zer-

störung ausgeliefert, und Israel wurde ins dauerhafte Exil nach Assur geführt (2Kö 17,6).

Dan

1.Mose 49,16-18 sagt Simsons Werdegang als einem der bekanntesten »Richter« Israels voraus (auch wenn er hier nicht mit Namen genannt wird). (Der Name »Dan« stammt von der Wurzel *din*, »richten«, ab.) Doch anschließend wird die brutale Aggressivität erwähnt, die Dan – oder zumindest ein ausgewanderter Teil des Stammes – an den Tag legen sollte, als er wie eine giftige Schlange nach seinen Opfern schnappte. Das bezieht sich auf die niederträchtige Begebenheit in Richter 18, wo ein danitisches Expeditionskorps von sechshundert Mann dem Ephraimiten Micha seinen silbernen Götzen und seinen angestellten Priester raubte und beide mit nach Norden nahm. Anschließend fielen sie ohne jeglichen Anlass und ohne Warnung in die Stadt Lajisch ein und metzelten alle Einwohner nieder, bevor sie die Stadt zu ihrer eigenen machten und sie in Dan umbenannten. In 5.Mose 33,22 wird Dan einfach als hervorspringender Löwe beschrieben – was durch die obige Schilderung sicherlich gut illustriert wird.

Gad

1.Mose 49,19 deutet an, dass Gad auf seinem transjordanischen Stammesgebiet von fremden Eindringlingen und Überfällen heimgesucht werden würde, jedoch die Kraft besäße, die Angreifer in die Flucht zu schlagen. 5.Mose 33 weitet das Thema des erfolgreichen Widerstands aus und stellt die Gaditer als mutige, löwengleiche Krieger dar sowie als Instrument der Gerechtigkeit Gottes, die über die Schuldigen kommt. Das erfüllte sich im Wesentlichen durch Jeftahs Wandlung vom Vertriebenen zum Patrioten. Er schlug die ammonitischen Eindringlinge zurück und bestrafte die Ephraimiten, weil sie ihn im Kampf gegen die Ammoniter nicht unterstützten. Die Ephraimiten fühlten sich gekränkt, weil sie gegen die Ammoniter nicht ausdrücklich gerufen wurden, und ließen es zum Streit mit Jeftah kommen, der sie schließlich an den Furten des Jordans besiegte (Ri 12,4-6).

Asser

1.Mose 49,20 sagt lediglich den zukünftigen Wohlstand dieses nördlichen Stammes voraus; er wird sich an einem Reichtum von Lebensmitteln erfreuen, sogar an »königlichen Leckerbissen«. 5.Mose 33,24-25 beschreibt diesen Wohlstand genauer, indem es von einer Fülle an Öl und schönen Torriegeln aus Erz und Eisen (die zu den teuersten gehörten) spricht. Sie würden alle anderen Stämme an materiellem Reichtum übertreffen und von der Verwüstung des Krieges verschont bleiben. (Erst 732 v.Chr. drangen die Assyrer in Asser ein und eroberten es.)

Naftali

1.Mose 49,21 erklärt, dass Naftali wie eine losgelassene Hirschkuh sein wird

und sich an schönen Worten erfreut. Anders ausgedrückt: Dieser Stamm würde ein relativ freies und leichtes Leben genießen und die Künste der Literatur und der öffentlichen Rede pflegen. 5.Mose 33,23 legt mehr Betonung auf den Wohlstand durch Fischfang und Handel – hauptsächlich vom See von Galiläa und der Inlandsroute von Phönizien im Norden. Die Nachkommen Naftalis würden ihren Einfluss auf die Gebiete südlich von ihnen ausweiten (d.h. auf Sebulon, Issaschar und Manasse). Vermutlich beinhaltete dies gute Handelsbeziehungen mit ihren südlichen Verwandten.

Josef

Interessanterweise werden die Stämme Ephraim und Manasse (der wiederum in zwei Halbstämme unterteilt war) sowohl in Jakobs Prophezeiung als auch in Moses Segnung wie ein Stamm behandelt. Da die Teilung in drei getrennte Stammesbesitze nach Josuas Eroberung stattfand, könnte man vernünftigerweise zu dem Schluss kommen, dass keines der beiden Kapitel nach der Stammesteilung verfasst wurde (was liberale Gelehrte jedoch unbedacht annehmen). Allerdings sollten wir uns daran erinnern, dass Jakobs Segen in 1.Mose 48 die Einsetzung der beiden Söhne Josefs als Stammesvorfahren enthielt. Es war seine Entscheidung, Josef ein doppeltes Erbteil zu geben – anstatt Ruben, seinem Erstgeborenen (1Mo 48,13-22).

1.Mose 49,22-26 prophezeit den Stämmen Josefs zukünftigen Wohlstand und Fruchtbarkeit, wenn sie mit ihren kanaanitischen Feinden erfolgreich fertig werden und ihren zugeteilten Besitz im bewaldeten Hochland im Zentrum Palästinas absichern. Die »Bogenschützen«, die auf Josef schießen, könnten sich genauso auf die kanaanitischen Streitwagen an der Küste beziehen wie auf jene, die ihr Hauptquartier in Bet-Schean hatten (Jos 17,15-18). In Richter 1,22-25 wird vom erfolgreichen Angriff der Ephraimiten auf Bethel berichtet (auf dessen Mauern zweifellos viele Bogenschützen aufgestellt waren). Eine von anderen Autoren bevorzugte Möglichkeit ist, dass die »Bogenschützen« einmarschierende ägyptische Truppen darstellten, die während der Zeit der Richter (insbesondere während der Herrschaft von Sethos I. [1320-1300] und Ramses dem Großen [1299-1234]) die wichtigsten Handelswege und strategische Festungsstädte kontrollierten. In der frühen Korrespondenz von Tell el-Amarna (1400-1370) baten die kanaanitischen Könige den Pharao ständig, ihnen »Bogenschützen« (*pida-ti*) aus seiner Berufsarmee zu senden, um ihre Verteidigungsanlagen gegen die eindringenden Habiru (oder SA.GAZ) verstärken zu können (vgl. Pritchard, ANET, S. 488). Welche Erklärung wir für diese Bogenschützen auch nehmen: Mit Hilfe des Herrn wurden sie von den Männern Ephraims erfolgreich besiegt. Die Ephraimiten würden auch mit reichlich Regen und einer Fülle an Getreide gesegnet werden (»mit Segnungen der Tiefe, die unten

liegt« [V. 25]). Ephraim sollte ein Stamm sein, der sich unter seinen Brüdern auffallend hervorhob, eine Verheißung, die sich durch die großartige Führung Josuas, des Sohnes des Ephraimiten Nun, erfüllte. (Dieser Vers beweist, dass es unmöglich ist, 1.Mose 49 auf irgendeinen Zeitpunkt nach Salomos Herrschaft zu datieren, denn kein judäischer Autor hätte ein derart großes Lob für den Erzrivalen Judas in solcher Weise wiedergegeben.)

In 5.Mose 33,13-17 prophezeit Mose, dass Josefs Land mit reichlich Regen und Getreide von einem fruchtbaren Boden gesegnet sein wird. Die Flüsse aus den umliegenden Bergen würden sich auf die gepflügten Felder ergießen und ihnen gute Ernten einbringen. Durch die besondere Gunst des Gottes, der zu Mose aus dem brennenden Dornbusch sprach, würden die Krieger von Ephraim und Manasse ihre Feinde abwehren und unterwerfen können. Hinsichtlich der Zukunft dieser beiden Stämme stimmen beide Kapitel im Wesentlichen überein.

Benjamin

1.Mose 49,27 beschreibt kurz die Schärfe und den Mut dieses kleinen Stammes: Er ist wie ein hungriger Wolf, der den Raub verzehrt und die Beute verteilt. (Vielleicht wird dadurch vorhergesagt, wie tapfer Benjamin die Truppen der anderen elf Stämme während des benjaminitischen Krieges abwehrte [Ri 20], bis sie schließlich nahe Gibea in einen Hinterhalt gerieten und bis auf sechshundert Mann ausgelöscht wurden.) In 5.Mose 33,12 jedoch betet Mose für Benjamin, dass Gott ihm seine Liebe zeigt, indem er ihn bei Tag und Nacht beschützt. Wir müssen jedoch verstehen, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen einer Prophezeiung und einem Gebet gibt. Mose betete für Benjamins Sicherheit und Schutz; doch dieses Gebet lieferte keine Garantie dafür, dass sich Gottes liebevolle Fürsorge unbegrenzt erstreckte, sollte Benjamin je seine Bundesverpflichtungen gegenüber dem Herrn aufgeben und in grobe Sünde fallen.

Solange sie gehorsam und treu waren, erfreuten sich die Benjaminiten an Gottes Rettung – so wie im Fall von Ehud, einem Patrioten, der Eglon, den König von Moab, durch eine List tötete. Ehud konnte den moabitischen Wachen entkommen und in die Sicherheit der ephraimitischen Berge fliehen, wo er ein Heer mutiger Patrioten um sich scharte, die moabitischen Truppen schlug und Israel die Unabhängigkeit zurückschenkte (Ri 3,15-30). Doch in späteren Jahren, als in Gibea die abscheuliche Gräueltat begangen wurde und sich der Rest des Stammes Benjamin versammelte, um die Sodomiten zu schützen, die die Nebenfrau des Leviten zu Tode vergewaltigten, da entzog Gott ihnen seine schützende Gunst. Die übrigen israelitischen Stämme rächten das niederträchtige Verbrechen, obwohl dies, wie bereits oben erwähnt, nahezu die Ausrottung des ganzen Stammes Benjamin bedeutete (Ri 20).

Doch Gottes Gunst kehrte zu den Benjaminiten zurück, nachdem ihre Bosheit von Grund auf gesühnt war. Die sechshundert Überlebenden kehrten in die Gemeinschaft mit Israel und dem Gott Israels zurück, und sie nahmen zahlenmäßig so sehr zu, dass sie zur Zeit von Saul (im 11. Jh. v.Chr.) wieder eine Kraft waren, mit der man rechnen musste. Aus diesem kleinsten, schwer gebeutelten Stamm wählte Gott den ersten König der vereinten israelitischen Monarchie aus: Saul, den Sohn von Kisch (1Sam 9-10). Auf diese Weise beantwortete der Herr Moses Gebet, ohne Kompromisse mit seiner eigenen Integrität und Heiligkeit schließen zu müssen.

Wir beenden diese vergleichende Studie mit der Bemerkung, dass zwischen Jakobs Prophezeiung in 1.Mose 49 und Moses Gebet in 5.Mose 33 keine wirklichen Diskrepanzen oder Widersprüche gefunden werden können.

Ist 1.Mose 49,10 wirklich eine Prophezeiung auf Christus hin? Was ist die genaue Bedeutung von Schilo?

1.Mose 49,10 gehört zu Jakobs Prophezeiung über seine zwölf Söhne; in den Versen 8-12 ist von Juda die Rede. Die Darstellung des Stammes enthält eine besonders kriegerische Ausdrucksweise: »Deine Hand wird auf dem Nacken deiner Feinde sein« (V. 8) und: »Juda ist ein junger Löwe ... wie ein Löwe und wie eine Löwin. Wer will ihn aufreizen?« (V. 9). Vers 10 betont Judas zukünftige Rolle als königlicher Herrscher über alle anderen israelitischen Stämme – und möglicherweise auch über fremde Völker. Dort heißt es: »Nicht weicht das Zepter von Juda, noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen weg, bis dass der Schilo kommt, dem gehört der Gehorsam der Völker [*'ammím*].« Die größte Aufmerksamkeit wird auf das militärische Können und den majestätischen Status dieses königlichen Stammes gerichtet, und es findet sich eine klare Bestätigung dafür, dass dieser königliche Status bis zum Erscheinen einer Schlüsselfigur namens »Schilo« anhält. Zepter und Herrscherstab (*mᵉḥōqēq*) bleiben bei diesem Stamm, bis Schilo selbst kommt.

Hier stellt sich jedoch die Frage: Wer oder was ist Schilo? Der aramäische Targum überträgt Vers 10 so: »Bis der Messias kommt, zu dem das Königreich gehört.« Dies scheint Schilo als einen Titel des Messias zu bestimmen, doch es weist ebenso auf eine Deutung des Namens hin, die den Ausdruck »der, zu ihm« oder »zu dem« beinhaltet. Die Septuaginta aus dem 3. Jahrhundert v.Chr. gibt den Satzteil wie folgt wieder: »Bis die Dinge kommen, die für ihn bereitliegen [*apokeimena*].« Das deutet an, dass *šîlōh* mit einer anderen Vokalpunktierung zu *šellô* (»einer, zu dem«) interpretiert wurde. Die griechischen Übersetzungen von Aquila und Symmachus aus dem 2. Jahrhundert n.Chr. geben es kürzer wieder: »[der eine], für den es aufbewahrt wurde« oder »aufgehoben

wurde«, wobei dasselbe griechische Verb verwendet wurde, jedoch in der Form von *apokeitai*. Hieronymus' lateinische Vulgata leitete es (fälschlicherweise) von dem Verb *šālaḥ* (»senden«) ab und übersetzte es mit »der eine, der gesandt werden soll« (*qui mittendus est*).

Es ist allerdings nur fair zu sagen, dass die Mehrheit der modernen Autoritäten, sowohl der konservativen als auch der nicht-konservativen, die Erklärung »der eine, zu dem [es gehört]« bevorzugt und den kommenden Herrscher für das Bezugswort hält, wobei das »Zepter« der Gegenstand ist, der zu ihm gehört. Mit anderen Worten übertragen sie den Satz folgendermaßen: »Das Zepter wird von Juda nicht weichen ... bis er kommt, zu dem es gehört; und ihm soll der Gehorsam der Völker sein.« Doch ganz gleich ob das Wort als mystischer Name für den Messias verstanden wird (etwa wie der Name Jeschurun für das Volk Israel [5Mo 32,15]), oder ob es ein Relativsatz ist (»der, zu ihm« [*šellô*]): Es bezieht sich ganz deutlich auf den Messias – und möglicherweise auch auf David, den Ahnen-Typus von Christus, dem König. (Wird diese Verheißung jedoch auf David bezogen, stehen wir vor dem großen Problem, dass das Zepter bei seinem Erscheinen nicht wirklich von Juda wich; im Gegenteil: Es *kam* erst zu Juda, als David Thron und Krone des israelitischen Königreiches annahm.)

Wir sollten diese Besprechung nicht beenden, ohne eine äußerst interessante Parallelstelle in Hesekiel 21,32 zu erwähnen, die 1.Mose 49,10 widerzuspiegeln scheint: »Zu Trümmern, Trümmern, Trümmern mache ich es [d.h. Jerusalem, das 588 v.Chr. von Nebukadnezar angegriffen werden sollte]. Auch das bleibt nicht [oder ›auch das geschieht nicht‹ (*lo' hāyāh*)] – bis der kommt, dem das Recht gehört [wörtl. ›dem das Gericht zusteht‹ (*'ašer ló hammišpāṭ*)]; dem gebe ich es.« Die Ähnlichkeit der Formulierung kann wohl kaum ein Zufall sein. *'ašer ló* ist das normale prosaische Gegenstück zu *šellô* (»der, zu ihm«). In Hesekiels Aussage finden wir *hammišpāṭ* (»das Recht auf Gericht«), das den damit verwandten Gedanken eines »Zepters« (*šēbeṭ*) in 1.Mose 49,10 ersetzt. Wenn Hesekiel 21,32 also auf der Grundlage von 1.Mose 49,10 aufbauen und seine endgültige Anwendung auf den Messias, der vom judäischen Königshaus abstammen würde, zeigen soll – wie es in Hesekiel sicherlich der Fall zu sein scheint –, dann steht unsere Interpretation, dass Gott in 1.Mose 49,10 von seinem göttlichen Sohn, dem messianischen Nachkommen Davids, sprach, auf festem Grund.

2. Mose

Wie konnte Gott Schifra und Pua für ihre Lüge gegenüber dem Pharao segnen?

2.Mose 1,16 enthält die Anweisungen des ägyptischen Königs an die hebräischen Hebammen, die alle männlichen hebräischen Säuglinge bei ihrer Geburt töten sollten: »Wenn ihr den Hebräerinnen bei der Geburt helft und bei der Entbindung seht, dass es ein Sohn ist, dann tötet ihn, wenn es aber eine Tochter ist, dann mag sie am Leben bleiben.« Ihnen wurde Kindesmord befohlen. Die folgende Schilderung berichtet, dass sie eine Verzögerungstaktik anwandten, um diese abscheuliche Tat nicht begehen zu müssen. Das bedeutet, dass sie sich nicht beeilten, wenn sie zu einer Entbindung gerufen wurden, so dass das Kind bei ihrer Ankunft bereits geboren war und sicher in der Krippe lag.

So erklärten die Hebammen dem Pharao: »Ja, die hebräischen Frauen ... sind kräftig; ehe die Hebamme zu ihnen kommt, haben sie schon geboren« (2Mo 1,19). Vom Standpunkt der zu spät kommenden Hebammen aus traf das wahrscheinlich zu. Dass ihr Zuspätkommen beabsichtigt war, verrieten sie dabei nicht. Hätte man sie rund um die Uhr überwacht, wären sie den ägyptischen Gesetzeshütern leicht ins Netz gegangen; so nahmen sie ein großes Risiko auf sich, entdeckt, angeklagt und hingerichtet zu werden. Aber angesichts der Entscheidung, entweder systematischen Kindesmord am eigenen Volk zu begehen oder den König durch eine Halbwahrheit irrezuführen und die Katastrophe zu vermeiden, wählten sie das kleinere Übel. Gott ehrte und segnete diese beiden mutigen Frauen nicht, weil sie einen Teil der Wahrheit verschwiegen, sondern wegen ihrer Bereitschaft, persönliche Gefahren einzugehen, um das Leben unschuldiger Säuglinge zu retten.

In diesem Zusammenhang wird manchmal die Frage gestellt, wie es möglich war, dass in einer Zeit mit einer hohen Geburtenrate nur zwei Hebammen einer Gemeinschaft von zwei Millionen Menschen dienen konnten. Natürlich hätten sie so vielen hebräischen Müttern nicht ohne Assistentinnen helfen können. Es gehörte zur normalen ägyptischen Praxis, eine bürokratische Befehlskette in Verbindung mit nahezu jeder Regierungsstelle oder -tätigkeit einzurichten. Jedes Ressort hatte seinen eigenen Aufseher, der der Regierung direkt verantwortlich war, ob auf Staats- oder Landesebene. In diesem Fall ernannte der König zwei erfahrene Berufshebammen, die unter Regierungsaufsicht Geburtshilfe leisten sollten. Wir können nicht sagen, wie

viele Assistentinnen Schifra und Pua zur Verfügung standen, doch anscheinend wiesen sie sie sorgfältig in der Kunst des Zuspätkommens an, um Leben zu erhalten. Somit musste sich der Pharao nur mit den beiden schlauen Aufseherinnen befassen und sie verhören, und diese erwiesen sich ihm weit überlegen. Folglich segnete Gott sie mit vielen eigenen Kindern, weil sie mutig ihr Leben riskierten, um die Kinder anderer zu retten.

Wie konnte ein guter und liebevoller Gott die Hebräer beauftragen, die Ägypter auszuplündern (2Mo 3,22)? War es für sie nicht unehrenhaft, sich Schmuck zu borgen, den sie nie beabsichtigten zurückzugeben?

Als Erstes müssen wir eine wichtige Übersetzungsfrage klären. Die King James Version (KJV) übersetzt den ersten Satz etwa folgendermaßen: »Jede Frau soll sich von ihrer Nachbarin und von ihrer Hausgenossin silberne Schmuckstücke und goldene Schmuckstücke und Kleidung borgen.« Das Verb, das mit »borgen« übersetzt wurde, ist *šā'al*, das übliche Wort für »bitten, bitten um, erbitten, fragen nach«. (F. Brown, S. R. Driver und C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* [Oxford: Clarendon, 1968], S. 981, zitieren drei Beispiele für die Bedeutung von »borgen«: 2Mo 22,13 [14 in der UELB], 2Kö 4,3 und 6,5. In diesen Stellen macht der Kontext deutlich, dass die geliehenen Dinge von der Person, die sie in ihre Obhut nahm, zum vorübergehenden Gebrauch gedacht waren. Dem Ausleiher war bewusst, dass er sie dem Eigentümer später zurückgeben musste.) Im Fall von 2.Mose 3,22; 11,2 und 12,35 (wo *šā'al* ebenfalls benutzt wurde) wird allerdings nicht deutlich, dass ein Anlass für eine rein befristete Verwendung bestand. Daher sollte 2.Mose 3,22 die normale Bedeutung von »bitten um« zugeschrieben werden, so wie es die New American Standard Bible (NASB) überträgt: »Jede Frau soll ihre Nachbarin ... um silberne Schmuckstücke und goldene Schmuckstücke und Kleidung bitten.« Sie baten ganz einfach um diese Dinge als Geschenke, während sie sich auf ihren endgültigen Abschied von Ägypten vorbereiteten. Den Ägyptern war diese Absicht nur allzu bewusst, und sie gaben sich keiner Illusion hin, ihren Schmuck jemals zurückzubekommen.

Aber warum gaben die Ägypter ihren einstigen Sklaven derartige Schätze so bereitwillig? Im Kontext wird ziemlich deutlich, dass sie große Angst hatten, dass die zehn Plagen sich wiederholen könnten und sie noch mehr Kinder und Vieh verlieren würden. Wie uns 2.Mose 12,33 mitteilt: »Und die Ägypter bedrängten das Volk [d.h. das hebräische Volk], um sie möglichst schnell aus dem Land schicken zu können, denn sie sagten sich: Wir alle sind sonst des Todes!« In den Versen 35-36 heißt es weiter: »Und die Söhne Israel hatten nach dem Wort des Mose getan und sich von den

Ägyptern silberne Schmuckstücke und goldene Schmuckstücke und Kleidung erbeten. Dazu hatte der HERR dem Volk in den Augen der Ägypter Gunst gegeben, so dass sie auf ihre Bitte eingegangen waren. So plünderten sie die Ägypter aus.«

Das Verb für »plünderten ... aus« in Vers 36 ist *wayyᵉnaṣṣᵉlú* und kommt von *nāṣal*, was im hebräischen Piel-Stamm »wegnehmen, erbeuten, jemand [aus der Gefahr] befreien« bedeutet. Es ist nicht der übliche Begriff für die Ausplünderung eines Feindes, nachdem er auf dem Schlachtfeld getötet wurde; das wäre *šālal* . Doch *niṣṣēl* wird hier klar im übertragenen Sinn verwendet, denn der Text erklärt eindeutig, dass die Israeliten nur mündlich um ein Abschiedsgeschenk baten und dies auch bekamen. Natürlich drängte ihre Angst die Ägypter, sich so großzügig von ihren Schätzen zu trennen. So wurden sie von den aufbrechenden Israeliten in gewisser Weise ausgeplündert. Sie zitterten vor der Macht des israelitischen Gottes und dem vernichtenden Schlag seines Engels, der in der Passahnacht eine solche Verheerung herbeiführte.

Bei der moralischen Frage, ob eine derartige Plünderung (wenn wir eine bereitwillige Hergabe von Besitz so nennen können) ethisch zu rechtfertigen war, oder ob sie sich mit Gottes Güte und Liebe vereinbaren ließ, müssen wir bedenken, dass die Israeliten über Generationen, sogar Jahrhunderte, hinweg der erdrückenden und brutalen Versklavung der Ägypter ausgesetzt waren. An ihrem männlichen Nachwuchs wurde ein systematischer Kindesmord verübt; sie wurden gezwungen, dem Pharao unentgeltlich Vorratsstädte zu bauen und andere öffentliche Arbeiten zu verrichten. In gewisser Hinsicht gehörten diese silbernen und goldenen Schmuckstücke und Edelsteine ihnen und sie stellten nur eine bedingte Entschädigung für all das Leid und die Mühe dar, die ihnen auferlegt wurde. Von diesem Standpunkt aus kann keine legitime moralische Frage hinsichtlich des ganzen Besitzerwerbs erhoben werden.

Wem begegnete der Herr in 2.Mose 4,24? Warum wollte er ihn töten? In welchem Zusammenhang stehen die Geschehnisse in den Versen 25-26 mit der Aussage in Vers 24?

In 2.Mose 4,24 beziehen sich die beiden Personalpronomen »ihm« und »ihn« auf Mose. Warum brachte Gott ihn an den Rand des Todes? Aller Wahrscheinlichkeit nach, weil Mose es unterlassen hatte, das Bundeszeichen der Beschneidung an seinem eigenen Sohn Gerschom vorzunehmen. Uns drängt sich diese Schlussfolgerung auf, da sich Mose nicht aus dem Griff des drohenden Todes befreien konnte, bis Zippora den Ritus an seinem Sohn vollzogen hatte (V. 25). Offenbar war ihr diese Handlung äußerst zuwider, und sie konnte sie nur unter Druck ausführen,

denn anschließend warf sie ihrem Mann vor, ein »Blutbräutigam« zu sein. Möglicherweise war es midianitischer Brauch, die Beschneidung für die Pubertät aufzusparen, anstatt sie an jungen und zarten Säuglingen vorzunehmen. Laut abrahamitischer Überlieferung sollte sie jedoch vollzogen werden, wenn das Kind acht Tage alt war (1Mo 17,12). Eine nicht empfangene Beschneidung bedeutete für den Jungen, dass er »aus seinem Volk ausgerottet werden« sollte.

Da Mose zu einer verantwortlichen Führungsrolle ernannt worden war, war es seine Pflicht, seinem Volk Israel als gutes Beispiel voranzugehen und die von Abraham geerbten Bundesverpflichtungen treu zu befolgen. Die einzige Möglichkeit, Mose zu diesem Schritt zu zwingen – entgegen den Wünschen seiner Frau –, war es, ihn mit einer potenziell tödlichen Krankheit heimzusuchen. Und genau das tat Gott.

Wie konnten die Israeliten bereits seit 430 Jahren in Ägypten leben, wenn es von Levi bis Mose nur drei Generationen waren (2Mo 6,16-20)?

Wie bei fast allen Stammbäumen dieser Art im Pentateuch (vgl. 4Mo 26,28-34) folgt auch 2.Mose 6 der allgemeinen Vorgehensweise, den Familienbaum einer Person nach Stamm, Clan und Familie aufzulisten. Wie D.N. Freedman (in G.E. Wright, Hrsg., *The Bible and the Ancient Near East* [London: Routledge and Kegan Paul, 1961], S. 206-207) anführt, war diese Art Einteilung im damaligen Nahen Osten eine weit verbreitete Praxis. In ägyptischen Königsstammbäumen sehen wir, dass in der von Borchardt veröffentlichten Berlin-Genealogie (in Kitchen, *Ancient Orient*, S. 54-55) zwischen Ramses II. aus der 19. Dynastie und den Königen der 21. Dynastie mehrere Bindeglieder ausgelassen wurden.

Da zur Zeit von Mose (laut 4Mo 3,27-28) die Gesamtzahl der Amramiter, Jizhariter, Hebroniter und Usieliter 8 600 Mann betrug – und sie alle von Kehat abstammten –, konnte Amram, auf den vielleicht ein Viertel der 8 600 »Kinder« (also 2 150) zurückzuführen waren, ganz offensichtlich nicht der direkte Vater von Mose und Aaron gewesen sein. In dieser einen Familie konnte es wohl kaum über 2 000 Brüder gegeben haben! Obschon Moses Vater tatsächlich Amram geheißen haben mag, konnte er nicht derselbe Amram gewesen sein, der so viele Nachkommen gezeugt hatte.

Glücklicherweise haben wir in 1.Chronik viele vollständigere Stammbäume, die andeuten, dass zwischen Jakobs Söhnen und Moses Generation neun oder zehn Generationen lagen. (1) In 1.Chronik 7,23-27 wird uns beispielsweise mitgeteilt, dass es zwischen Ephraim und Josua zehn Bindeglieder gab: Beria, Refach, Reschef, Telach, Tahan, Ladan, Ammihud, Elischama, Nun, Josua. (2) Bezalel, der die Stiftshütte

entwarf (2Mo 31,2-11), befand sich in der 7. Generation von Jakob (vgl. 1Chr 2,1.4-5.9.18-20). (3) Elischama, der in 4.Mose 1,10 erwähnt wird, befand sich in der 9. Generation von Jakob (1Chr 7,22-27).

Neun oder zehn Generationen zwischen Jakob und Mose harmonieren sehr gut mit einem 430-jährigen Aufenthalt der Israeliten in Ägypten (d.h. zwischen 1875 und 1445 v.Chr.). Das wären durchschnittlich 43 Jahre pro Generation. (Die Theorie von 215 Jahren, die jene vertreten, die der Lesart von 2.Mose 12,40 in der Septuaginta folgen, kommt nur auf einen 215-jährigen Aufenthalt, was einen Durchschnitt von 21 Jahren pro Generation ergibt. Im Fall von Bezalel und Josua ist das im Grunde nicht zu glauben. Ebenso wenig konnten die ursprünglich 70 oder 75 Personen bei Jakobs Einwanderung so schnell auf über zwei Millionen Seelen zur Zeit von Mose anwachsen.)

Deuten 2.Mose 6,26-27 und 16,33-36 nicht auf einen anderen Biographen als Mose selbst hin?

2.Mose 6,14-27 ist ein langer Abschnitt, der die Namen der ersten drei von Jakobs zwölf Söhnen sowie der ersten Generation ihrer Nachkommen enthält, die die Häupter der verschiedenen Unterstämme wurden, nach denen die genealogische Herkunft zur Zeit des Auszugs aus Ägypten berechnet wurde. Doch ein Großteil der Aufmerksamkeit wird dem priesterlichen Stamm der Leviten und der Linie von Aaron und Mose gewidmet. Die Übersicht schließt mit den folgenden Worten: »Dieser Aaron und dieser Mose sind es, zu denen der HERR gesprochen hat: Führt die Söhne Israel aus dem Land Ägypten hinaus nach ihren Heerscharen geordnet! Diese sind es, die zum Pharao, dem König von Ägypten, redeten, um die Söhne Israel aus Ägypten hinauszuführen: das sind Mose und Aaron« (V. 26-27). Diese Bemerkungen klingen durchaus nach denen eines Historikers und nicht nach den persönlichen Memoiren von Mose – so nehmen es zumindest die meisten Bibelkritiker mit nicht-evangelikalen oder liberalen Glaubensüberzeugungen an.

Doch für Fachleute auf dem Gebiet der vergleichenden Literaturwissenschaft gehört, abhängig vom Literaturgenre, die Verwendung der dritten Person Singular bei der Beschreibung der eigenen Taten des Autors zur anerkannten literarischen Praxis. In einigen Genres wie der persönlichen Autobiographie war es recht gebräuchlich, die erste Person Singular zu verwenden. Aber im Fall eines bedeutenden historischen Berichts war es üblicher, für alle Handelnden die dritte Person statt der ersten zu benutzen, selbst wenn der Autor über etwas schrieb, an dem er selbst beteiligt war.

Die zahlreichen historischen Berichte über die verschiedenen ägyptischen Könige und ihre Heldentaten wurden in der dritten Person abgefasst; ausge-

nommen waren direkte Zitate der Pharaonen. Der griechische Historiker Xenophon spricht in seiner *Anabasis* typischerweise in der dritten Person von sich selbst; ebenso wie Julius Caesar in seinen Werken *Der Gallische Krieg* und *Der Bürgerkrieg*. Doch niemand stellt in Frage, dass es die Originalwerke von Xenophon und Caesar waren.

Zudem wäre es dem hebräischen Leser recht sonderbar vorgekommen (ebenso wie uns heute), wenn der Autor sich wie folgt im genealogischen Bericht erwähnt hätte: »Dies sind die Familienhäupter der Leviten nach ihren Sippen. ... *Wir*, Aaron und Mose, sind es, zu denen der HERR gesprochen hat: Führt die Söhne Israel aus dem Land Ägypten hinaus ... *Wir* sind es, die zum Pharao, dem König von Ägypten, redeten, um die Söhne Israel aus Ägypten hinauszuführen« (2Mo 6,25-27). Nichts könnte bizarrer klingen als ein solch plötzliches Eindringen der ersten Person inmitten eines derartigen Sachberichts. Somit liefert die Übereinstimmung mit den Gepflogenheiten historischer Texte keinen Beweis gegen die mosaische Verfasserschaft von Versen wie diesen.

Für 2.Mose 16,33-34 gilt derselbe Grundsatz. »Und Mose sagte zu Aaron: Nimm einen Behälter und tu Man hinein ... Wie der HERR dem Mose geboten hatte, so stellte ihn Aaron vor das Zeugnis zur Aufbewahrung.« Jeder normale Historiker, vor allem einer, der nicht zu den prahlerischen ägyptischen oder mesopotamischen Monarchen zählte, würde Handlungen, in die er persönlich verwickelt war, in einem sachlichen Sprachstil wie diesem darstellen. Mose schrieb einen offiziellen Bericht zum Nutzen des ganzen Volkes; es war nicht seine Absicht, daraus eine selbstdarstellerische Autobiographie zu machen.

Warum hatten die ägyptischen Zauberer (laut 2Mo 8,3) die Macht, wie Mose und Aaron Wunder zu wirken (vgl. auch 2Mo 7,11.22)?

Die Schrift lässt erkennen, dass der Teufel die Macht besitzt, durch seine bösen Vertreter »Wunder der Lüge« (2Thes 2,9) zu vollbringen, um die Menschen in die Irre zu führen. Christus warnte, dass »falsche Christusse und falsche Propheten aufstehen werden und große Zeichen und Wunder tun werden, um, wenn möglich, auch die Auserwählten zu verführen« (Mt 24,24). Aus 2.Mose 7 und 8 erfahren wir, dass Satan schon zu Moses Zeiten diese Macht zeigte und eine derartige List anwandte. Der Teufel wird diese Dinge auch weiterhin ausführen, selbst in den letzten Tagen der großen Drangsalszeit (Offb 13,13), wenn sein Vertreter, der falsche Prophet, »große Zeichen tut, dass [er] selbst Feuer vom Himmel vor den Menschen auf die Erde herabkommen lässt«.

Vorgetäuschte Wunder gehören zu Satans Repertoire. Doch sollte festgehalten werden, dass die vom Teufel be-

wirkten Wunder größtenteils auf Betrug und Illusion basieren und im Allgemeinen auf raffinierte Tricks zurückzuführen sind. Die Zauberer des Pharao zeigten eine Kunstfertigkeit, die sich nicht allzu sehr von der Kunst heutiger Berufszauberer unterscheidet, die es ebenfalls verstehen, Kaninchen oder Tauben aus dem Hut zu zaubern. Ihre Stäbe, die sich auf den Boden geworfen in Schlangen verwandelten, könnten Schlangen gewesen sein, die sie zuvor zu Starrheit beschwört hatten und die wie Stäbe aussahen, bevor ihre Körper auf den Boden schlugen. Ihre Frösche, anscheinend in geringer Zahl – verglichen mit der überwältigenden Menge, die Moses Stab hervorbrachte –, könnten sie zuvor verborgen haben, so wie der Zauberer das Kaninchen im Hut. Doch als sie die Mücken nicht herbeizaubern konnten, die Aarons Stab hervorbrachte, mussten sie dem Pharao eingestehen, dass ihre Kunst lediglich menschlicher (oder einfach satanischer) Natur war; denn diese neue Plage konnte nur als »der Finger Gottes« erklärt werden (2Mo 8,15).

Viel wichtiger ist noch, dass die Macht der Zauberer völlig unzureichend war, um mit dem Blut und den Fröschen fertig zu werden, die die hebräischen Führer hervorbrachten. Außerdem waren die Zauberer nicht in der Lage, die entstandene Not vom Land Ägypten zu nehmen. Im Vergleich zu den Wundern, die Gott in den zehn Plagen wirkte, waren ihre raffinierten Tricks völlig wert- und kraftlos.

Warum tötete Gott alle erstgeborenen Ägypter, da das ägyptische Volk doch keinen Einfluss auf die Entscheidung des Pharaos besaß, die Israeliten nicht aus dem Land zu lassen (2Mo 12,29-30)?

Es gibt keine andere Möglichkeit, als mit Völkern auf einer gemeinsamen Grundlage zu handeln. Das Schicksal der Bürger eines jeden Landes ist mit der Regierung verknüpft, die die nationale Politik macht, ganz gleich ob es eine demokratische, parteidiktatorische oder monarchische Regierung ist. Eine weise und erfolgreiche Regierung gibt ihre Gewinne an alle Bürger weiter, wenn ihre Streitkräfte ein fremdes Heer in der Schlacht besiegen.

Eine dumme oder böse Regierung wie die von König Ahas in den Tagen des Propheten Jesaja bringt Not und Elend über all ihre Untertanen, ungeachtet persönlicher Verdienste. So war es mit Ägypten zur Zeit von Mose. Die Folgen der vom Pharao und von seinem Hofstab getroffenen Entscheidungen waren für das ganze Volk verbindlich. Seit der Zeit, als Regierungen auf Stammesebene gebildet wurden, war es in der gesamten Menschheitsgeschichte nicht anders.

Als sich der ägyptische König entschloss, seinen feierlichen Eid wiederholt zu brechen und dem allmächtigen Gott des Universums zu trotzen, konnte es kein anderes Resultat geben als die letzte schreckliche Plage, vor der Mose gewarnt hatte. Unter den Bedingungen dieses Gerichts musste jeder männliche

Erstgeborene in ganz Ägypten, ob Mensch oder Tier, sein Leben lassen, genauso wie sich alle vorangegangenen Plagen auf die gesamte Bevölkerung des Niltals ausgewirkt hatten.

Auch bei einem durchaus vorstellbaren Staatsstreich, der den Pharao zur Abwendung der bevorstehenden Katastrophe rechtzeitig vom Thron gestürzt hätte, wären noch immer seine Untertanen gewesen, die mit der schicksalsschweren Entscheidung ihres rechtmäßigen Herrschers zufrieden waren. Todesfälle, die sich nur auf die königliche Familie beschränkt hätten – oder vielleicht noch auf den Staatsadel –, hätten wohl kaum ausgereicht, Ägypten dazu zu zwingen, dem ganzen Volk Israel samt ihrem Vieh die Freiheit zu geben. Nichts Geringeres als eine allumfassende Katastrophe, die das ganze Volk betraf, hätte zu der Befreiung des Volkes Gottes aus der Sklaverei geführt, unter der sie in Ägypten litten.

Wie war es möglich, dass sich die verschiedenen Plagen nicht genauso auf die Israeliten auswirkten wie auf die Ägypter, da sie doch dem ganzen Land Ägypten auferlegt wurden (vgl. 2.Mose 8,12 und 9,22)?

Weder in der Bibel noch in anderen literarischen Dokumenten haben wir die Freiheit, Begriffe wie »alle« oder »ganz« in einem absoluten Sinn zu verstehen, sofern der Kontext klar eine relativierende Einschränkung anzeigt. In 2.Mose 9,6 lesen wir beispielsweise: »Und der HERR tat es am Tag darauf, da starb *alles* Vieh der Ägypter, *aber* von dem Vieh der Söhne Israel starb kein einziges.« Die Ausnahme galt ausdrücklich für die in Goschen lebenden Hebräer. Dieses Gebiet wurde anscheinend nur von der israelitischen Bevölkerung und ihren Hausdienern bewohnt (von denen einige anscheinend keine Israeliten waren; vgl. 12,38).

Für die Hebräer wurde keine deutliche Ausnahme in Verbindung mit den ersten drei Plagen, der Blutplage (7,17-25), der Froschplage (7,26-8,10 [8,1-14 UELB]) und der Mückenplage (8,12-15 [8,16-19 UELB]) gemacht. Allerdings wird nicht erwähnt, dass sie auch die Israeliten heimsuchten. Zumindest bei den ersten beiden Plagen wird berichtet, dass die Ägypter unter den Auswirkungen litten (7,21.29), die Hebräer bleiben unerwähnt. Aber in Verbindung mit der vierten Plage, den Stechfliegen, wird in 8,17 (8,21 UELB) eine klare Unterscheidung gemacht: »Denn wenn du mein Volk nicht ziehen lässt, siehe, so werde ich die Stechfliegen ziehen lassen über dich, deine Hofbeamten, dein Volk und deine Häuser. Und die Häuser der Ägypter werden voll von Stechfliegen sein, ja sogar der Erdboden, auf dem sie stehen.« Ebenso im Fall der Viehpest: »Aber der HERR wird einen Unterschied machen zwischen dem Vieh Israels und dem Vieh der Ägypter, so dass von allem, was den Söhnen Israel gehört, nicht ein Stück sterben wird« (9,4).

Bei der sechsten Plage wird klar ge-

sagt, dass die Zauberer und alle Ägypter von Geschwüren befallen wurden, doch die Israeliten werden nicht genannt (9,11). In Bezug auf die siebte Plage mit Hagel und Feuer wird uns deutlich mitgeteilt, dass »der Hagel im ganzen Land Ägypten alles schlug, was auf dem Feld war, vom Menschen bis zum Vieh ... Nur im Land Goschen, wo die Söhne Israel waren, fiel kein Hagel« (V. 25-26). Ebenso war es bei der neunten Plage der Finsternis: »Da entstand im ganzen Land Ägypten eine dichte Finsternis drei Tage lang. ... aber alle Söhne Israel hatten Licht in ihren Wohnsitzen« (10,22-23). Was die zehnte Plage betrifft, so steht außer Frage, dass die Erstgeborenen in jedem Haus starben, mit Ausnahme der Häuser in Goschen, an denen das Blut des Passahlammes an die Oberschwelle und die beiden Pfosten der Eingangstür gestrichen worden war (12,29-30).

Somit findet sich im ganzen Text keine Unklarheit und kein Widerspruch. Die Plagen, die das restliche Ägypten heimgesucht hatten, gingen an Goschen, wo die Israeliten wohnten, vorüber. Sie schlugen das *ganze* Land Ägypten und *alle* Ägypter, *außer* den gläubigen Kindern Israels und ihre Enklave in Goschen.

Gibt es Anhaltspunkte dafür, dass einer der Söhne des Pharaos in Verbindung mit dem Auszug der Israeliten starb?

1.Mose 12,29 beschreibt die Begebenheit so: »Und es geschah um Mitternacht, da erschlug der HERR alle Erstgeburt im Land Ägypten vom Erstgeborenen des Pharao, der auf seinem Thron saß, bis zum Erstgeborenen des Gefangenen im Kerker, auch alle Erstgeburt des Viehs.« Es stellt sich die Frage, ob es aus der Zeit des Exodus irgendeinen ägyptischen Hinweis gibt, der diesen tragischen Verlust des Kronprinzen untermauert. Darauf können wir eine positive Antwort geben, die in der Traumstele von Thutmosis IV. angedeutet wird.

Um den Zeitrahmen festzulegen, sollten wir die Tatsache berücksichtigen, dass sich der Exodus laut 1.Könige 6,1 etwa 480 Jahre vor dem Bau des salomonischen Tempels in Jerusalem ereignete. Da Salomos Herrschaft 970 v.Chr. und der Tempelbau vier Jahre später (966) begann, muss der Exodus 1446 oder 1445 stattgefunden haben. Nach der allgemein anerkannten Chronologie der 18. Dynastie starb Thutmosis III. im Jahr 1447 v.Chr. (Wahrscheinlich war er der »Pharao der Unterdrückung«, vor dem Mose floh, nachdem er den Ägypter getötet hatte [2Mo 2,11-15]). Danach ergriff sein Sohn Amenophis II. die Thronfolge und wurde (wenn unsere Chronologie stimmt) der Pharao des Exodus. Er regierte bis 1421, darauf folgte sein Sohn Thutmosis IV. (1421-1410).

In Verbindung mit der großen Sphinx von Gizeh wurde eine Stele in einer Grabstätte gefunden, die von der Erscheinung des Gottes Harmakhis im Traum berichtet. Im Traum verspricht

er Thutmosis feierlich den Thron, als dieser während der Herrschaft seines Vaters nur einer der Fürsten in der königlichen Familie war: »Ich bin dein Vater [d.h. sein göttlicher Schirmherr, nicht sein biologischer Vater], Harmakhis-Khepri-Re-Atum. Ich werde dir mein Königreich auf Erden [d.h. Ägypten] an der Spitze der Lebenden geben« (Pritchard, ANET, S. 449). Nach den Anweisungen des Gottes sollte Thutmosis zum Königt erhoben werden, wenn er die liegende Sphinx vom Wüstensand befreite und ihre Kapelle (zwischen ihren gigantischen Pranken) der öffentlichen Anbetung zugänglich machte.

Möglicherweise war dieses Orakel, das Thutmosis später in seiner Gedenkinschrift aufzeichnete, nur eine Zusicherung, dass Thutmosis seinen Vater überleben würde und dadurch als Kronprinz den ägyptischen Thron besteigen könnte. Aber da dies sowieso die normale Abfolge gewesen wäre, die kaum eine außergewöhnliche Gunst der Götter erforderte, ist es weitaus wahrscheinlicher, dass Thutmosis zur Zeit des Traumes *nicht* der Kronprinz war. Es muss einen älteren Bruder gegeben haben, der der Thronfolge näher stand. Deshalb wäre es für Thutmosis eine ganz besondere Vorsehung gewesen, Nachfolger seines Vaters zu werden. Und diese Vorsehung muss den vorzeitigen Tod seines älteren Bruders beinhaltet haben. Auf welche Weise nahm das Leben dieses älteren Bruders ein verfrühtes Ende? 2.Mose 12,29 scheint die Antwort auf diese Frage zu geben.

Wie ist das zweite Gebot mit Gottes Anweisungen für bildliche Verzierungen in der Stiftshütte (2Mo 25-27) und im Tempel (1Kö 6,1-38; 7,13-51) zu vereinbaren?

Das zweite Gebot (2Mo 20,4-5) beschäftigt sich mit der Sünde des Götzendienstes, insbesondere mit der Anfertigung von Götterbildern oder anderen symbolhaften Darstellungen »dessen, was oben im Himmel oder was unten auf der Erde oder was in den Wassern unter der Erde ist«, um sie schließlich als Mächte oder Gottheiten zu verehren. Zwischen dem ersten Gebot – »Du sollst keine andern Götter haben neben mir« (V. 3) – und dem zweiten besteht eine sehr enge Verbindung, aus der heraus die wahre und volle Absicht dieses Verbots zu verstehen ist. Vers 5 führt dieses Verbot detaillierter aus: »Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen.« Mit anderen Worten: Es sollen keine materiellen Abbildungen von Personen und Dingen angefertigt werden, die wahrscheinlich als übernatürlich oder göttlich verehrt würden. Dass dies Gottes Absicht ist, bringen die Bibelstellen in der Frage deutlich zum Ausdruck. In 2.Mose 25,18.20 heißt es: »Und mache zwei goldene Cherubim; in getriebener Arbeit sollst du sie machen an den beiden Enden der Deckplatte ... Und die Cherubim sollen die Flügel nach oben ausbreiten, die Deckplatte mit ihren Flügeln überdeckend, während ihre Gesichter einander zugewandt sind.«

Im großen salomonischen Tempel

sollte das innere Heiligtum von zwei Cherubim bewacht werden, die mindestens viereinhalb Meter (»zehn Ellen«) hoch waren und eine ebenso große Flügelspanne aufwiesen (1Kö 6,23-27). Die Cherubim waren für die allgemeine Öffentlichkeit nicht sichtbar, da sie im Allerheiligsten standen und durch Vorhänge vor den Blicken der draußen stehenden Anbeter geschützt wurden. So konnten sie keine Anbetungsobjekte werden. Es gab aber auch »Cherubim und Palmenornamente und Blumengewinde«, die in die Wand des Tempels geschnitzt wurden (6,29.30). Anscheinend eigneten sie sich kaum als Kultobjekte, da sie an den Wänden als Verzierungen in einem wiederkehrenden Muster verwendet wurden. Somit wurden sie nicht als Verstoß oder Widerspruch zum zweiten Gebot angesehen.

Wie kann der Sonntag den Samstag trotz des vierten Gebots ablösen?

In 2.Mose 20,8 wird dem Volk Gottes befohlen: »Denke an den Sabbattag, um ihn heilig zu halten.« Der siebte Tag der Woche soll an die Fertigstellung des göttlichen Schöpfungswerks erinnern. (V. 11 folgert: »Der HERR ... ruhte am siebten Tag; darum segnete der HERR den Sabbattag und heiligte ihn.«) Dieses Gebot bildet mit den anderen neun den Dekalog, und selbst im Neuen Testament findet sich keine Andeutung, dass die Zehn Gebote für das Gewissen des christlichen Gläubigen nicht verbindlich wären oder man die Zahl von zehn auf neun reduziert hätte. Ohne anders lautende göttliche Anweisung müssen wir annehmen, dass das vierte Gebot nach wie vor für uns bindend ist. Doch die eigentliche Frage ist, ob das Neue Testament die Heilighaltung des siebten Tags, des Sabbats, auf den ersten Tag der Woche verlegt hat, den die christliche Gemeinde (außer Gruppierungen, die am Sabbatgebot festhalten) als den Tag des Herrn ehrt und der im Übrigen als christlicher Sabbat bekannt ist.

Neutestamentliche Anhaltspunkte für eine sonntägliche Verehrung Gottes

Das Kernstück des apostolischen Manifests an die jüdische und heidnische Welt seit Pfingsten war die leibliche Auferstehung Jesu Christi: »Diesen Jesus hat Gott auferweckt, wovon wir alle Zeugen sind« (Apg 2,32). Die körperliche Auferstehung war Gottes Beglaubigung an die Welt, dass der Erlöser der Menschheit einen rechtsgültigen und hinreichenden Preis für Sünder bezahlt und den Fluch des Todes für sie überwunden hatte. Christi wirksames Sühneopfer und sein Sieg über Sünde und Tod leiteten ein neues Zeitalter ein, das Zeitalter der neutestamentlichen Gemeinde. Genauso wie das Mahl des Herrn das alttestamentliche Passah ablöste, Christi Tod die Opfergabe von Tieren auf dem Altar ersetzte, Christi Hohepriesterschaft »nach der Weise Melchisedeks« Aarons Priesterschaft

ablöste und jeden wiedergeborenen Gläubigen zu einem Priester Gottes bestimmte, so sollte es im neuen Zeitalter auch bei diesem einen der Zehn Gebote, das zumindest teilweise zeremoniell war, zu einer passenden Veränderung des Symbols kommen, wie die folgenden Fakten zu lehren scheinen.

1. Laut allen vier Evangelisten stand Jesus am ersten Tag der Woche von den Toten auf (Mt 28,1; Mk 16,2; Lk 24,1; Joh 20,1). Somit kam dem Sonntag eine besondere Bedeutung als dem wöchentlichen Feiertag des Auferstehungstriumphes zu.
2. In sichtbarer, körperlicher Form erschien Jesus seinen Nachfolgern am Ostersonntag und unterhielt sich mit ihnen. (1) Zuerst begegnete er Maria Magdalena (Joh 20,11-18). (2) Als Nächstes erschien er den anderen Frauen, die wohlriechende Öle zur Einbalsamierung seines Körpers brachten (Mt 28,7-10). (3) Er begegnete Simon Petrus persönlich (Lk 24,34). (4) Er ging und sprach mit Kleopas und seinem Gefährten auf der Straße nach Emmaus (Lk 24,15-32). (5) Am selben Sonntagabend begegnete er den zehn Jüngern und ihren Freunden – sein erstes Erscheinen vor einer versammelten Menge von Gläubigen.
3. Genau eine Woche später, an einem Sonntagabend, erschien Jesus erneut seinen Jüngern; und diesmal war auch der skeptische Thomas anwesend (der am Sonntag zuvor fehlte). Ihm zeigte Jesus die physischen Beweise seiner durch Nägel durchstoßenen Hände und Füße und seiner mit dem Speer durchstochenen Seite, um Thomas davon zu überzeugen, dass er lebte und in demselben Köper umherging, in dem er am Karfreitag noch gekreuzigt wurde.
4. Die Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Gemeinde geschah zu Pfingsten. Da die Kreuzigung an einem Freitag stattfand, wurde die Garbe (ein Typus für die Auferstehung) »am andern Tag nach dem Sabbat« (3Mo 23,10-11) – an einem Sonntag – geschwungen. Das bedeutet, dass auch das Fest der Wochen (im Griechischen bekannt als *Pentēkostē,* »fünfzigster [Tag]«) neunundvierzig Tage später auf einen Sonntag fiel. Offenbar war es der Herr selbst, der den Sonntag ehren wollte, indem er seinen Sieg zu Ostern und den »Geburtstag« der neutestamentlichen Gemeinde auf den ersten Tag der Woche legte.

   Nach Pfingsten hatte die Gemeinschaft der Christen scheinbar wie zuvor den siebten Tag, den Sabbat, gefeiert, indem sie sich mit anderen Juden (bekehrten und unbekehrten) zum Lesen der Tora, zum Predigen und zum Gebet versammelte. Allerdings wird nirgendwo erwähnt, dass sich Christen je an einem Samstag versammelten, um das Mahl des Herrn zu feiern oder eine christliche Versammlung ab-

zuhalten. Zum Gottesdienst trafen sie sich an den Samstagen in den Synagogen, da sie sich als Juden fühlten, auch wenn sie an Christus glaubten. Tatsächlich glaubten sie, dass sie bessere und authentischere Juden waren als jene, die die Hoffnung Israels abgelehnt hatten. Aber sie trafen sich auch am Sonntagmorgen zur Anbetung und zum Gedächtnismahl, und möglicherweise ebenso am Sonntagabend, um sich wieder zum Predigen und zum *Agape*-Mahl oder »Liebesmahl« zusammenzufinden (Apg 20,5-12).

5. In 1.Korinther 16,2 gab Paulus der korinthischen Gemeinde die Anweisung: »An jedem ersten Wochentag lege ein jeder von euch bei sich zurück und sammle an, je nachdem er Gedeihen hat, damit nicht erst dann, wenn ich komme, Sammlungen geschehen.« Die angesprochene Sammlung war für hungernde hebräische Christen in Judäa gedacht, die stark von einer Hungersnot betroffen waren. Paulus bezog sich wohl kaum auf eine Sammelgewohnheit in Privathäusern, denn dann hätte es keinen Sinn gemacht, einen speziellen Tag hervorzuheben. Jeder, der etwas für einen bestimmten Grund zusammenspart und das Geld in sein »Sparschwein« steckt, kann dies an jedem beliebigen Wochentag tun. Er würde wohl nicht erst bis zum Sonntag warten, um dann zu seinem Sparschwein zu gehen. Der einzige einleuchtende Grund für die Erwähnung eines bestimmten Wochentags ist, dass sie alle zu der gemeinnützigen Kasse beitragen konnten (hier wurde das Wort *thēsaurizōn*, »ansammeln«, gebraucht, das eigentlich »in ein Schatzkästlein [*thēsauros*] einlegen« meint; derselbe Begriff wurde für den Opferkasten im Hof des Jerusalemer Tempels verwendet). Der Beitrag sollte ihrem Einkommen in der vorangegangenen Woche entsprechen (»je nachdem er Gedeihen hat«), vermutlich waren es die im Alten Testament vorgeschriebenen 10 Prozent. Diese gemeinsame Kasse ermöglichte ihnen, eine beträchtliche Summe für Hungerleidende anzusammeln. Angesichts all dieser Faktoren können wir getrost zu dem Schluss kommen, dass sich die korinthische Gemeinde gewohnheitsgemäß an Sonntagen traf und in Verbindung mit diesen sonntäglichen Anbetungsdiensten Opfer sammelte.

6. Nachdem Paulus eine ganze Woche in Troas verbracht hatte (Apg 20,5-12), beendete er seinen Aufenthalt in der dortigen christlichen Gemeinschaft, indem er bei ihrer sonntäglichen Abendversammlung den Vorsitz übernahm. Dies wird wohl kaum ein spezielles evangelistisches Treffen oder eine Bibelkonferenz gewesen sein, denn ansonsten hätte für ihn kein erkennbares

Motiv für einen siebentägigen Aufenthalt bestanden (V. 6). Paulus stand unter Zeitdruck, da er es rechtzeitig bis zum jährlichen Pfingstfest nach Jerusalem schaffen musste (V. 16). Daher müssen wir schließen, dass er bis zur Abendversammlung am Sonntag wartete, um in Troas eine möglichst große Versammlung beisammen zu haben. (Die Frage, ob sich die Aussage »am ersten Tag der Woche« auf den Samstagabend beziehen könnte – wie einige behauptet haben –, ist nicht berechtigt, denn Troas war eine große Stadt mit bedeutenden Handelskontakten, in der zweifellos überwiegend Heiden wohnten. Für sie hätte der »erste Tag der Woche« um Mitternacht begonnen, so wie auch für die römische Welt und für uns heute.) Paulus predigte zu der Gemeinde im gefüllten Obersaal, und sie zogen das Treffen bis zum Montagmorgen hinaus, wo sie ein einfaches Liebesmahl hatten, bevor sie sich verabschiedeten (V. 11). Der Sonntag hatte sich in Troas als Tag der Anbetungsversammlung fest eingebürgert, was Paulus offenbar guthieß.

7. Der letzte neutestamentliche Verweis auf den Sonntag als einem Tag von besonderer Bedeutung für Christen findet sich in Offenbarung 1,10: »Ich war an des Herrn Tag im Geist, und ich hörte hinter mir eine laute Stimme wie von einer Posaune.« Die Stimme gehörte dem verherrlichten Herrn, der an einem Sonntag mit Johannes sprach. »Des Herrn Tag« steht im Dativ: *tē kyriakē hēmerā*. Es gibt keinen Grund zu hinterfragen, ob es sich wirklich auf den Sonntag bezieht. Bis auf den heutigen Tag ist es das normale griechische Wort für »Sonntag«, und ebendiese Bedeutung hat es auch in den frühesten nachbiblischen Zeugnissen (*Didache* 14,1, erstes Viertel des 2. Jh.; *Brief des Barnabas* 15,1, frühes 2. Jh.). Justin der Märtyrer (Mitte des 2. Jh.) beschreibt eine typische Reihenfolge eines christlichen Gottesdienstes »am Tag, der Sonntag genannt wird« (*Erste Apologie* 67). Im *Dialog mit dem Juden Tryphon* behauptet Justin, dass Gott die Beschneidung eines Säuglings in 1.Mose 17 auf den »achten Tag« legte als »einen Typus der wahren Beschneidung, durch die wir von Betrug und Sünde beschnitten werden durch ihn, der am ersten Tag nach dem Sabbat von den Toten auferstand, unseren Herrn Jesus Christus« (Kap. 41). Im frühen 3. Jahrhundert bestand Tertullian sogar darauf, dass »wir [Christen] nichts mit dem Sabbat oder anderen jüdischen Feiertagen zu tun haben, und noch viel weniger mit denen der Heiden. Wir haben unsere eigenen Feierlichkeiten, z.B. den Tag des Herrn und Pfingsten« (*Über Götzendienst* 14). In *De Oratione* (23) drängte Tertullian auf das Einstellen der Arbeit am Sonntag, so dass er für Gottes Volk

ein Tag der Gottesverehrung sein konnte.

Ein sehr interessantes Zeugnis findet sich in der syrischen Schrift *Die Lehre der Apostel*, die auf die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zurückdatiert. Dort wird festgehalten, dass die Apostel Christi die Ersten waren, die den ersten Tag der Woche zum Tag der christlichen Anbetung bestimmten. »Die Apostel legten außerdem fest: Am ersten Tag der Woche soll der Gottesdienst stattfinden, die Heiligen Schriften sollen gelesen und das Opfer eingesammelt werden. Denn am ersten Tag der Woche stand unser Herr von den Toten auf, und am ersten Tag der Woche fuhr er in den Himmel hinauf.« (*Ante-Nicene Fathers* 8 668). (Die meisten Zitate der Kirchenväter verdanke ich Henry Watermans hervorragendem Artikel »The Lord's Day« [Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, Bd. 3, S. 965-66].)

In Anbetracht dieser frühen christlichen Zeugnisse erkennen wir, wie unhaltbar die Behauptung einiger Sabbat-Befürworter ist, dass man sich bis zur Zeit Konstantins des Großen (308-337) nicht darauf verständigt habe, den Sonntag statt den Samstag zum Tag des christlichen Gottesdienstes zu machen. Seit apostolischen Zeiten wurde der Sonntag von Christen als ein Tag der Anbetung und Ruhe angesehen. Konstantin erließ jedoch ein spezielles Edikt, das den Sonntag im ganzen römischen Reich als offiziellen Ruhetag vorschrieb.

Den Tag des Herrn heilig halten

Jetzt, da wir die neutestamentliche Basis für die Annahme des ersten Wochentages als Tag des christlichen Gottesdienstes besprochen haben, wenden wir unsere Aufmerksamkeit der Frage zu, wie der Tag des Herrn von seinem Volk heilig gehalten werden sollte und soll. Wenn unsere anfängliche Prämisse richtig ist und am Tag des Herrn im Wesentlichen die besondere Heiligkeit des Sabbats aufrechterhalten werden soll, würde sich daraus ergeben, dass unsere Verehrung des Sonntags der der alten hebräischen Gläubigen für den Sabbat gleichen sollte.

Wie soll der Tag des Herrn heilig gehalten werden? Wenn wir den Dekalog zu Rate ziehen, erkennen wir, dass an diesem Tag keine erwerbsmäßige Arbeit verrichtet werden sollte wie an den übrigen sechs Tagen der Woche (2Mo 20,9-10). Nach 3.Mose 23,3 ist es auch ein Tag der öffentlichen Gottesverehrung, einer »heiligen Versammlung«, und ein Tag von besonderer Bedeutung für die amtierenden Priester. Im Heiligtum mussten sie das alte Schaubrot auf dem »Tisch vor dem Herrn« durch neue Brote ersetzen (3Mo 24,8), und laut 4.Mose 28,9-10 sollten sie die normale Opfergabe auf dem Opferaltar verdoppeln (»zusätzlich zum regelmäßigen Brandopfer«). Doch die aufschlussreichste alttestamentliche Stelle hinsichtlich der wahren Feier des Sabbats findet sich in Jesaja 58,13-14:

»Wenn du deinen Fuß vom Sabbat zurückhältst, deine Geschäfte an meinem heiligen Tag zu treiben, und nennst den Sabbat eine Wonne und den heiligen Tag des HERRN ehrwürdig, und wenn du ihn ehrst, so dass du nicht deine Gänge machst, deinem Geschäft nachgehst und eitle Worte redest, dann wirst du deine Lust am HERRN haben. Und ich werde dich einherfahren lassen auf den Höhen der Erde.«

Im Wesentlichen fand der Gedanke dieser Bibelstelle seinen klassischen Ausdruck im Kleinen Westminster Katechismus von 1647 (60): »Wie soll der [christliche] Sabbat heilig gehalten werden? Der Sabbat soll heilig gehalten werden durch ein heiliges Ruhen den ganzen Tag über, ein Ruhen auch von solch weltlichen Arbeiten und Aktivitäten, die an anderen Tagen erlaubt sind; und indem die ganze Zeit sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich in der Anbetung Gottes verbracht wird, abgesehen von den dringend notwendigen Arbeiten und den Werken der Barmherzigkeit (Mt 12,11-12).« Das war das Idealmaß der puritanischen Bewegung, welche die schönste Blume der protestantischen Reformation in der englischsprachigen Welt darstellte. Obwohl dieses Maß heute öfter verletzt als gehalten wird, dürfte es schwer sein zu beweisen, dass die heutige freizügige Haltung gegenüber dem Tag des Herrn irgendeine Grundlage in der Schrift hat.

Jene, die für eine völlig freie Verwendung und Gestaltung des Sonntags eintreten, führen an, dass Kolosser 2,16 nahezu alle Einschränkungen des alttestamentlichen vierten Gebots aufhebt. Der Vers besagt: »So richte euch nun niemand wegen Speise oder Trank oder betreffs eines Festes oder Neumondes oder Sabbats.« Eine genauere Übertragung von *sabbatōn* wäre »Sabbate« – Plural statt Singular (vgl. UELB; LUO). Das ist hier von Bedeutung, denn der hebräische religiöse Kalender besaß nicht nur Samstags-Sabbate, sondern auch Feiertags-Sabbate, die auf genau dieselbe Weise gefeiert werden sollten wie die Samstags-Sabbate, ungeachtet der Frage, auf welchen Wochentag der erste und der letzte Tag des Festes fiel (besonders wichtig in Bezug auf das Fest der ungesäuerten Brote und das Laubhüttenfest, die beide acht Tage lang dauerten).

Der allgemeine Tenor von Kolosser 2,16 ist, dass die heiligen Tage des Alten Testaments für neutestamentliche Gläubige nicht länger verbindlich sind, weil sie »ein Schatten der künftigen Dinge sind, der Körper selbst aber ist des Christus« (V. 17). Folglich bezieht sich V. 16 in erster Linie auf überholte alttestamentliche Anordnungen, von denen der Samstags-Sabbat einer war und der Feiertags-Sabbat wahrscheinlich ein anderer.

Es gibt keinen vernünftigen Grund zu glauben, dass Paulus die christliche Form des vierten Gebots (d.h. das Einhalten des Sonntags) unter den »Schatten der künftigen Dinge« aufnehmen wollte, die bereits durch Christus er-

füllt wurden. Die Einhaltung des Tages des Herrn konnte wohl kaum als alttestamentlicher »Schatten« eingestuft werden. In Wirklichkeit war es eine aktuelle christliche Anordnung, eifrig eingehalten von denen, die auf Christus, den »Körper« (*sōma*; im Sinne von Verkörperung), vertrauten statt auf veraltete oder allmählich überholte alttestamentliche Typen (oder »Schatten«). Deshalb ist es alles in allem nicht gerechtfertigt, aus diesen Versen zu folgern, man könne den Tag des Herrn zu allem nutzen, was einem gefällt. Gemeindebesuch und Bibelkreise sind zugegebenermaßen die wichtigsten Elemente bei der Einhaltung des Sonntags, doch der Grundsatz, von der Arbeit zu ruhen (mit Ausnahme der Tätigkeiten, bei denen eine wirkliche Notwendigkeit oder Barmherzigkeit vorliegt), entspricht sicherlich der Heilighaltung des Tages des Herrn – auch in Zeiten, in denen die säkularisierte Welt um uns herum diesen Tag in sehr geringem Ansehen hält.

Warum berichtet die Bibel so häufig von der Tötung von Menschen und von Tieropfern auf dem Altar? Wie ist das mit dem göttlichen Gebot »Du sollst nicht töten« (2Mo 20,13) in Einklang zu bringen?

Da die Bibel ein Buch über den Menschen in seinem sündigen Zustand ist, und da es so viel Gewalt und Blutvergießen in der menschlichen Gesellschaft gibt, war es unvermeidlich, dass die Bibel derart viele Schilderungen über Mord und Totschlag enthält. Allerdings hat die irreführende Übersetzung von 2.Mose 20,13, die in den meisten deutschen Versionen zu finden ist, zu einer Menge Verwirrung beigetragen. Das hebräische Original verwendet ein spezielles Wort für Mord (*rāṣaḥ*) im sechsten Gebot und sollte daher wie folgt wiedergegeben werden: »Du sollst nicht morden.« Das ist kein Verbot der Todesstrafe bei Kapitalverbrechen, da es kein allgemeiner Begriff für das Beenden von Leben ist, so wie unser deutsches Wort »töten«. Direkt im nächsten Kapitel heißt es in 2.Mose 21,12: »Wer einen Menschen so schlägt, dass er stirbt, muss getötet werden.« In Übereinstimmung mit 1.Mose 9,6 entspricht das der speziellen göttlichen Anordnung, für Mord die Todesstrafe zu verhängen: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden; denn nach dem Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht.«

In der ganzen Schrift werden Gewalt und Blutvergießen unter den Menschen immer wieder erwähnt, aber nirgendwo wird dies gebilligt. Und dennoch gab es spezielle Situationen, in denen nach göttlichem Geheiß ganze Gemeinschaften (wie in Jericho) oder Bevölkerungsgruppen (wie die Amalekiter) von den Israeliten ausgelöscht werden sollten. In jedem Fall waren diese Sünder so weit in ihrer Degeneration und moralischen Verdorbenheit fortgeschritten, dass ihre weitere Anwesenheit das schreckliche Krebsgeschwür der Sünde unter Gottes

Bundesvolk verbreitet hätte. So wie der Chirurg den Krebs aus dem Körper des Patienten mit einem Skalpell entfernt, so benutzte Gott die Israeliten, um die menschliche Gesellschaft von solch gefährlichem Übel zu befreien. Was Tieropfer betraf, so wurde diese Form der Anbetung, die das zukünftige Opfer des Sohnes Gottes am Kreuz symbolisierte, unseren Vorfahren seit Adam gelehrt und für die gläubige Gemeinschaft in den mosaischen Gesetzen systematisiert. »Ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung« (Hebr 9,22).

Warum gab es nach dem Empfang der Zehn Gebote Polygamie in Israel?

Das siebte Gebot lautet: »Du sollst nicht ehebrechen« (2Mo 20,14). Inwiefern betraf dies Patriarchen wie Abraham, dem seine eigene Frau Sara erlaubte, sich Hagar ins Ehebett zu nehmen? Oder Jakob, der nicht nur mit Lea und Rahel verheiratet war, sondern auch mit ihren Mägden Bilha und Silpa Kinder zeugte? Vielleicht verringerte es die Schuld ihrer Polygamie, dass Israel den Dekalog erst fünf Jahrhunderte später empfing. Aber was ist mit König David, der vier Jahrhunderte später lebte? 2.Samuel 12,7-8 erklärt sogar, dass Gott »die Frauen deines Herrn in deinen Schoß ... gegeben« hatte; geradeso als hätte Gott diese Polygamie stillschweigend geduldet. Wie können wir das mit der Einehe vereinbaren, die Jesus in Matthäus 19,9 so deutlich lehrte und von der er behauptete, sie sei Gottes Absicht seit Beginn der Menschheit gewesen?

Wie Christus herausstellte, lehrt 1.Mose 2,23-24 die Monogamie als Gottes Willen für den Menschen. Nachdem Eva zu Adam gebracht wurde, hält die Bibel fest: »Da sagte der Mensch: Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch ... Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden zu einem Fleisch werden.« Jetzt ist es für einen Ehemann nicht möglich, diese Einheit mit einer Frau darzustellen, wenn er noch eine andere Ehefrau hat – oder mehrere andere. Das macht die Analogie in Epheser 5,23 recht deutlich: »Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch der Christus das Haupt der Gemeinde ist, er als der Heiland des Leibes.« Diese Stelle ist so zu verstehen, dass es nur eine wahre Gemeinde gibt und diese in einer Beziehung zum himmlischen Bräutigam steht wie die Frau zu ihrem Mann. Christus ist nicht das Haupt vieler verschiedener Gemeinden; er hat nur einen einzigen Leib – nicht mehrere verschiedene Leiber –, und deshalb wird seine einzigartige Gemeinde als Antitypus der monogamen Ehe gesehen. Polygamie ist völlig ausgeschlossen.

Wenn wir die biblischen Aufzeichnungen untersuchen, kommen wir zu der Erkenntnis, dass jeder Fall von Polygamie oder Nebenfrauen auf das Versagen zurückzuführen ist, Gottes ur-

sprünglichem Modell und Plan zu folgen. Die erste Erwähnung von Polygamie in 1.Mose findet sich im Leben von Lamech, dem Sohn Metuschaels, der sich in 1.Mose 4,23-24 seinen beiden Frauen gegenüber seiner blutrünstigen Rachsucht rühmte. Danach wird bis zur Zeit Abrahams von keiner Vielehe mehr berichtet.

In Abrahams Fall wird Sara zu Lebzeiten immer als Abrahams einzige rechtmäßige Frau dargestellt. Doch als sie zur Überzeugung kam, sie könne ihm keine eigenen Kinder mehr schenken, gab sie ihm ihre Magd Hagar. Das bedeutete, dass Hagar Abrahams Nebenfrau wurde, nicht seine rechtmäßig angetraute Ehefrau. Doch selbst dieser Versuch, »Gott nachzuhelfen« und Abraham zu dem verheißenen Stammvater eines großen Volkes zu machen, entwickelte sich zum Anlass für Bitterkeit und Streit in ihrem Zuhause. Und letzten Endes musste Hagar zusammen mit ihrem gemeinsamen Sohn Ismael fortgeschickt werden (1Mo 21,12-14).

Abrahams Sohn Isaak war nur mit einer Frau verheiratet, Rebekka. Er blieb ihr sein ganzes Leben lang treu. Aber ihr eigensinniger Sohn Esau brach ihr Herz, als er sich der Polygamie zuwandte und nicht im Glauben heiratete – seine beiden Frauen war Heidinnen (1Mo 26,34). Später nahm sich Esau sogar noch eine dritte und vierte Frau, Mahalat, die Tochter seines Onkels Ismael (1Mo 28,9), und Oholibama (vgl. 1Mo 36). Esau ist damit kein Vorbild, dem ein Gläubiger folgen sollte.

Im Fall von Jakob muss gesagt werden, dass er sich nur eine einzige Frau wünschte: Rahel, die Tochter Labans. Nur durch Labans schlaue Tricks heiratete Jakob schließlich Rahels ältere Schwester Lea. Später, als zwischen den beiden Schwestern eine Rivalität beim Kinderkriegen ausbrach, griffen sie zu Saras unratsamem Hilfsmittel und gaben ihrem Mann ihre Mägde Bilha und Silpa, damit er mit ihnen an Stelle seiner Frauen Kinder zeugte. Doch soweit es Jakob betraf, erkennen wir bei ihm nicht den Wunsch, ein Polygamist zu werden. Er hatte sich nur in Rahel verliebt; und danach führte eine Sache zur nächsten, bis er schließlich Kinder von vier verschiedenen Frauen hatte. Diese wurden dann die Vorfahren der zwölf Stämme Israels, und Gottes Gnade beinhaltete sie alle in seinem Plan, aus Abraham ein großes Volk hervorgehen zu lassen. Doch auch Jakob hatte zunächst ein recht unglückliches Zuhause. Es wurde von Eifersucht und Streit zerrissen und von Unbarmherzigkeit und Unwahrheit geprägt.

Das ganze Problem der Polygamie in alttestamentlichen Zeiten ist nicht einfach zu behandeln. Es sollte wirklich nicht mit Ehebruch gleichgesetzt werden, so als wäre es ein Verstoß gegen das siebte Gebot; wenn im Alten Testament ein Mann eine zweite Ehefrau nahm, band er sich an sie genauso wie an seine erste Frau. Somit waren Davids Frauen alle gleichermaßen »Frau David«. Auch die Nebenfrauen stellten eine ausschließliche Verpflichtung für

den Mann dar, er musste sie in jeder Hinsicht unterstützen und umsorgen. Das war eine ganz andere Sache, als ein verbotenes Verhältnis mit der Frau eines anderen einzugehen. Was Sauls Frauen anging – oder die Frauen jedes anderen verstorbenen Königs –, so wurden sie normalerweise dem Schutz und der Fürsorge seines Nachfolgers anvertraut. Ansonsten hätte eine spätere Ehe mit der Witwe eines Königs dem zweiten Ehemann einen legalen Anspruch auf den Thron verschafft. (Aus diesem Grund war Salomo so beunruhigt, als Adonija König Davids jüngste Frau Abischag heiraten wollte. Salomo begriff diesen Schachzug als Teil einer Verschwörung, um ihn zu stürzen [1Kö 2,22].) Daher galt die Regel, dass eine Frau, die einmal die Gattin eines Königs war (ob als Königin, zweite Frau oder Nebenfrau), das Recht auf diese Stellung auch nach dem Tod ihres königlichen Ehemannes besaß. Sein Nachfolger sollte sie übernehmen. Ein Sohn würde alle Frauen seines Vaters wahrscheinlich als geachtete ältere Damen im Palast behandeln, anstatt ein inzestuöses Verhältnis mit ihnen einzugehen.

Obschon Polygamie Gottes Absicht und Ideal widersprach, wurde sie aufgrund dessen, was Christus »Herzenshärtigkeit« nannte (Mt 19,8), geduldet – insbesondere im Fall eines politischen Führers, dessen Dynastie zugrunde gegangen wäre, wenn er mit seiner ersten Frau keinen Sohn zeugen konnte. Aus einer solchen Situation konnte sich genauso gut ein Bürgerkrieg mit Blutvergießen und Tumulten im Staat entwickeln. Aber natürlich ist gelegentlich auch in bürgerlichen Fällen von Vielehe die Rede wie z.B. bei Samuels Vater Elkana. Im Lauf der Zeit setzte sich im Volk Gottes jedoch ein besseres Verständnis von Gottes Willen für die Ehe durch. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil (ca. 537 v.Chr.) wird in den nachexilischen Büchern des Alten Testaments keine Polygamie unter Gottes Volk mehr erwähnt. Zur Zeit Christi war die Einehe sowohl bei Griechen und Römern als auch unter Juden die Regel, und Christi Bestätigung des ehelichen »Ein-Fleisch«-Grundsatzes (der ausschließlich im Zusammenhang mit der Monogamie Sinn macht) wurde von seinen Landsleuten bereitwillig angenommen (Mt 19,5-6).

Norman Geisler hat die biblische Position zu dieser Frage treffend zusammengefasst:

> Selbst im Alten Testament gibt es reichlich Anhaltspunkte dafür, dass Polygamie nicht Gottes Ideal für den Menschen war. Das sein Ideal Monogamie hieß, wird aus mehreren Perspektiven offensichtlich. (1) Gott machte nur eine Frau für Adam, wodurch er den idealen Präzedenzfall für die Menschheit schuf. (2) Polygamie wird zum ersten Mal als Teil von Kains böser Zivilisation erwähnt (1Mo 4,23). (3) Gott sprach den israelitischen Königen (Führungspersonen waren

die Menschen, die zu Polygamisten wurden) ein klares Verbot aus: »Und er soll sich nicht viele Frauen anschaffen, damit sein Herz sich nicht von Gott abwendet« (5Mo 17,17). (4) Die Heiligen, die Polygamie begingen, bezahlten für ihre Sünde. In 1.Könige 11,1.3 heißt es: »Der König Salomo aber liebte viele ausländische Frauen ... und seine Frauen neigten sein Herz.« ... (6) Im Alten Testament steht die Vielehe normalerweise mit Sünde im Zusammenhang. Abrahams Ehe mit Hagar war mit Sicherheit eine fleischliche Tat des Unglaubens (1Mo 16,1ff.). David befand sich nicht auf einem geistlichen Höhepunkt, als er Abigail und Ahinoam zu seinen Frauen machte (1Sam 25,42-43), ebenso wenig wie Jakob, als er Lea und Rahel heiratete (1Mo 29,23.28). (7) Die polygame Beziehung war alles andere als ideal. Unter den Frauen führte sie zu Eifersucht. Jakob liebte Rahel mehr als Lea (1Mo 29,31). Eine von Elkanas Frauen wurde von der anderen als »Widersacherin« angesehen und »mit vielen Kränkungen« gereizt, »um sie zu demütigen« (1Sam 1,6). (8) Wenn von Polygamie die Rede ist, wird nicht der Imperativ, sondern der Konditional benutzt. »*Falls* er sich noch eine andere nimmt, soll er ihre Nahrung, ihre Kleidung und den ehelichen Verkehr mit ihr nicht verkürzen« (2Mo 21,10).

Wie ist 2.Mose 24,9-11 zu erklären – als Gott sich Israels Ältesten, die Mose auf den Berg Sinai begleiteten, offenbarte?

Laut 2.Mose 24,1 forderte der Herr die siebzig Ältesten der zwölf Stämme auf, Mose, Aaron und seine beiden Söhne auf den heiligen Berg zu begleiten. Sie sollten bis zu einem bestimmten Punkt mitgehen und dann hinter Mose zurückbleiben. Diese Audienz vor dem König des Universums sollte sie für ihre heilige Aufgabe weihen, bei der Regierung des Volkes Gottes mitzuhelfen.

Es sollte berücksichtigt werden, dass es laut der früheren Erklärung in 2.Mose 19,12-13 Mensch und Tier unter Todesstrafe verboten war, den heiligen Berg zu berühren, geschweige denn einen Fuß auf ihn zu setzen. Doch zu diesem erhabenen Anlass war es den siebzig Ältesten gemeinsam mit Aaron und seinen Söhnen gestattet, die Herrlichkeit Gottes in seiner strahlenden Pracht auf einem Saphirthron zu schauen. Normalerweise wären sie tot umgefallen, hätten sie nur die untersten Ausläufer des Sinai erklommen, doch in diesem Fall hatten sie die besondere Genehmigung. Im Normalfall war es sterblichen Menschen unmöglich, Gottes herrliche Gegenwart direkt anzusehen, ohne sofort sterben zu müssen: »Denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (2Mo 33,20). Und so heißt es in 2.Mose 24,11: »Gegen die Edlen der Söhne Israel aber streckte er seine Hand nicht aus, sondern sie schauten Gott und aßen und tranken.« Somit durften

sie alle das heilige Mahl im Angesicht des Thrones Gottes am Berg Sinai einnehmen. Sie überlebten seine heilige Gegenwart, ohne Schaden zu nehmen oder ihr Leben zu verlieren.

Vielleicht sollte hinzugefügt werden, dass sie in dieser Theophanie (Gotteserscheinung) eine herrliche Darstellung von Gott in seiner königlichen Pracht sahen, nicht Gottes Wesen selbst, denn dieser Anblick wurde menschlichen Augen noch nie gewährt (Joh 1,18).

Wie können wir 2.Mose 33,20, wo der Herr zu Mose sagt: »Du kannst es nicht ertragen, mein Angesicht zu sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben«, und 2.Mose 33,11, wo es heißt: »Und der HERR redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freund redet« miteinander in Einklang bringen?

Die Bibel unterscheidet klar zwischen dem Blick auf Gott in seiner enthüllten Herrlichkeit und dem Blick auf eine Darstellung oder ein Spiegelbild Gottes in einem persönlichen Gespräch oder einer Begegnung mit ihm. Johannes 1,18 erklärt: »Niemand hat Gott jemals gesehen [d.h. seine vollständige Herrlichkeit als Schöpfer und Herrscher des ganzen Universums]; der eingeborene Sohn [d.h. Jesus Christus], der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn kundgemacht.« Der Apostel Paulus fügt hinzu, dass Gott der Vater »in unseren Herzen aufgeleuchtet ist zum Lichtglanz der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi« (2Kor 4,6).

Wir sehen Gottes Angesicht im Glauben, wenn wir auf Christus schauen: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9). Daher zeigte Gott sein Angesicht und seine Herrlichkeit durch seinen Sohn, der Gott im Fleisch war. Aber in alttestamentlichen Zeiten zeigte Gott sein Angesicht durch einen Engel (so wie im Gespräch mit Mose am brennenden Dornbusch [2Mo 3,2-6]) oder auch durch seine Herrlichkeitswolke, durch die er sein Volk nach dem Auszug aus Ägypten durch die Wüste leitete.

Bei der Einweihung der Stiftshütte (2Mo 40,34-35) ließ sich seine Herrlichkeitswolke (*kābôd*) auf der Deckplatte der Bundeslade nieder. Jede Woche wurden Jahwe zwölf heilige Brote auf dem »Schaubrottisch« dargebracht, der auf Hebräisch *šulḥān wᵉleḥem pānîm* (»der Tisch mit den Broten der Gegenwart«) genannt wurde, weil er vor dem inneren Vorhang (*pārō-ke-t*) stand, der die Bundeslade vor den Augen der Öffentlichkeit abschirmte. Die Gegenwart Gottes blieb über der Deckplatte (*kappōreṯ*), die die Bundeslade krönte.

Daher müssen wir es so verstehen, dass Moses Begegnung und Gespräch mit Jahwe eine herrliche Darstellung war, bei der Gott sein Angesicht nicht vollends enthüllte. In dieser Hinsicht sprach er mit Mose von Angesicht zu Angesicht – in etwa so, wie ein Fernsehsprecher mit seinen Zuschauern von Angesicht zu Angesicht spricht.

Aber was Mose in 2.Mose 33,18 erbat, geht über diese verhüllte Erscheinung hinaus. Um die volle Zusicherung der erneuerten Gnade Gottes für ihn und das Volk Israel zu erhalten, bat Mose, das wirkliche Angesicht Gottes sehen zu dürfen. Gott warnte ihn davor, dass er bei einem solchen Anblick sofort sterben würde (s. 1Tim 6,16, wo gesagt wird, dass Gott »ein unzugängliches Licht bewohnt«). Als besondere Bestätigung seiner persönlichen Gunst und Gegenwart versprach Jahwe, sich Mose von hinten zu offenbaren (2Mo 33,23), ohne sein Angesicht zu zeigen. Das tat Jahwe, als er »vor seinem Angesicht vorüberging« und seinen gütigen und herrlichen Namen ausrief (2Mo 34,6-7).

3. Mose

Ist der Hase wirklich ein Wiederkäuer?

In 3.Mose 11,5 ist von dem *šāpān* (oder *Hyrax syriacus*) als einem unreinen Tier (z.B. als Opfertier oder zum menschlichen Verzehr) die Rede, »denn obgleich er wiederkäut, hat er doch keine gespaltenen Klauen« (SCH2000). Tiere, die als Nahrung in Frage kamen, mussten beide Merkmale aufweisen. Hier gehen wir der Frage des Wiederkäuens nach. Käut der *šāpān* (in der LUO mit »Kaninchen« und in RELB und SCH2000 mit »Klippdachs« übersetzt) tatsächlich wieder (hebr. *maʿaleh gērāh*, wörtl. »das hochholen, was geschluckt wurde«)? In 3.Mose 11,6 wird dieselbe Aussage über den *ʾarnebeṯ* (»Hase«) getroffen. Käut der Hase wieder? Was den Verdauungsprozess betrifft, so muss die Antwort in beiden Fällen »Nein« lauten. Echte Wiederkäuer haben normalerweise vier Mägen, und ihr Inhalt wird wieder zurück ins Maul befördert, wenn er fürs Wiederkäuen fertig ist.

In dieser fachlichen Hinsicht können weder Hyrax noch Hase Wiederkäuer genannt werden, doch sie geben den Anschein, als würden sie in derselben Weise wiederkäuen wie manche anderen Tiere. Dieser Anschein ist so überzeugend, dass sogar Carl von Linné (Linnaeus) sie zuerst als Wiederkäuer einstufte, obschon ihnen die vier Mägen fehlen. Doch dürfen wir nicht vergessen, dass diese Liste mit verbotenen Tieren als praktischer Leitfaden für den durchschnittlichen Israeliten gedacht war, wenn er sich in der Wildnis auf Nahrungssuche befand. Von den Seitenbewegungen des Kiefers hätte er zu dem Schluss kommen können, dass diese Tiere wiederkäuen wie größeres Vieh. Und da sie sich von denselben Gras- und Kräuterarten ernährten, wären sie möglicherweise für den menschlichen Verzehr in Frage gekommen. Daher musste herausgestellt werden, dass sie gar keine Hufe besaßen und den Anforderungen für reine Nahrung somit nicht entsprachen.

G.S. Cansdale liefert die folgende interessante Information über die Angewohnheit des *ʾarnebeṯ* :

> Von Hasen weiß man heute ebenso wie von Kaninchen, dass sie »Refektion« praktizieren: Zu bestimmten Tageszeiten, wenn der Hase ruht, scheidet er Kot von unterschiedlicher stofflicher Beschaffenheit aus, den er sofort wieder frisst. Daher wirkt es so, als ob der Hase kaut, ohne frisches Gras ins Maul aufgenommen zu haben. Beim ersten Durchlauf durch den Darm wirken Bakterien auf schwer verdauliche Gemüsebestandteile ein, die beim

zweiten Mal besser aufgenommen werden können. Dabei handelt es sich nahezu um dasselbe Prinzip wie beim Wiederkäuen (»Hare« in Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, Bd. 3, S. 33).

Wie konnte sich Aussatz auf Kleidung (3Mo 13,47-59) und Hauswände (3Mo 14,33-57) übertragen?

Was heute allgemein als »Aussatz« bekannt ist, entspricht normalerweise der Hansen-Krankheit. Aber das hebräische *ṣāraʿaṯ* ist ein viel allgemeinerer Begriff, der jede Art von erkennbarer oder verunstaltender Hautkrankheit bezeichnet. Viele der in 3.Mose 13,2-42 beschriebenen Arten zeigen Symptome, die der Hansen-Krankheit unbekannt sind wie z.B. weiße Hautflecken und infektiöse Stellen auf der Kopfhaut. Vers 6 beschreibt eine Hautkrankheit, die sich zumindest in einigen Fällen innerhalb einer Woche spontan bessert (was auf die Hansen-Krankheit niemals zutrifft). Die Verse 7-8 scheinen von einem fortschreitenden Geschwür zu sprechen, Vers 24 von einer Infektion in einer Brandwunde. Vers 30 bezeichnet eine schuppige Haut oder Kopfhaut, die stark an Schuppenflechte erinnert.

Aus den obigen Informationen können wir mit Recht schließen, dass sich *ṣāraʿaṯ* nicht auf eine einzige Art von Hautkrankheit bezieht (auch wenn Naamans Krankeit der Hansen-Krankheit sehr ähnlich war [2Kö 5], ebenso wie Usijas Leiden, mit dem er im Tempel geschlagen wurde [2Kö 15,5; 2Chr 26,19-20]). Vielmehr umfasst der Begriff ein weites Artenspektrum an verunstaltenden Hautkrankheiten.

3.Mose 13,47.59 beschreibt das Auftreten von *ṣāraʿaṯ* auf Kleidungsstücken. Offensichtlich kann dies nicht dasselbe sein wie eine Hauterkrankung. Gemeint ist ein Pilz oder Schimmel auf Stoff, Leder oder Fell, der auf der Oberfläche ähnlich aussieht wie Pilze, die die Haut befallen können. Aufgrund ihrer Eigenschaft, sich bei Kontakt auszubreiten, und wegen ihrer höchst verunstaltenden Wirkung sollte diese Art *ṣāraʿaṯ* isoliert werden, um zu sehen, ob es noch ganz herausgewaschen werden konnte. Erwiesen sich diese Maßnahmen als vergeblich, sollte das zweifelhafte Kleidungsstück verbrannt werden.

In 3.Mose 14,33-57 scheint *ṣāraʿaṯ* eine Art Pilz, Bakterie oder Schimmel zu sein, welche gelegentlich Lehmmauern oder Holz befällt, wenn eine ungewöhnlich hohe und lange Luftfeuchtigkeit die Ausbreitung begünstigt. Da sich der Pilz recht schnell ausbreiten und das Aussehen des ganzen Raumes verderben konnte und wahrscheinlich andere Verunreinigungen und Krankheiten förderte, musste er sofort nach Entdeckung behandelt werden. Die befallenen Wandbereiche mussten gründlich abgekratzt und abgeschrubbt werden, um herauszufinden, ob der Schimmel durch diese Maßnahmen ausgeschaltet und abgetötet werden konnte. Wo er in einen einzelnen Mauerstein einer Wand

eingedrungen war, musste dieser vollkommen entfernt werden, um die angrenzenden Mauersteine vor Kontaminierung zu schützen. Griffen diese drastischen Maßnahmen jedoch nicht, sollte das ganze Haus zerstört werden.

Bevor ein Haus zerstört wurde, verging eine angemessene Wartezeit, im Allgemeinen ein oder zwei Wochen, an deren Ende ein Priester eine Überprüfung vornahm. Dasselbe galt für »Aussatz« auf Kleidungsstücken oder der menschlichen Haut. Am Ende der ersten oder zweiten Woche musste es kontrolliert werden, um herauszufinden, ob die Infektion zum Stillstand gekommen war oder sich weiter ausbreitete. Alle drei Fälle oder Arten von Aussatz (*ṣāra'aṯ*) erforderten eine Reinigungszeremonie, die in 3.Mose 13-14 ausführlich beschrieben wird.

Wer ist der Sündenbock aus 3.Mose 16? Oder was stellt er dar?

3.Mose 16 schildert die Prozedur, die jedes Jahr am Versöhnungstag (Jom Kippur) am zehnten Tag des Monats Tischri (normalerweise gegen Ende September) ausgeführt werden musste. Für diese Zeremonie mussten zwei Böcke bereitgehalten werden, der eine als Sündopfer (*ḥaṭṭāt-h*) und der andere als Brandopfer (*'ōlāh*). Nach den üblichen Vorschriften für Sündopfer musste der erste der beiden auf dem Altar dargebracht werden. Aber der zweite wurde durch Losentscheid zu einem lebenden Opfer bestimmt. Er wurde *'azā'zēl* genannt, ein Begriff, der möglicherweise *'ēz 'āzēl* (»der Bock des Weggangs«) ausgesprochen werden sollte. (Zu bedenken ist, dass das Alte Testament ursprünglich nur in Konsonanten geschrieben wurde; Vokalpunktatoren wurden erst gegen 800 n.Chr. hinzugefügt. Im Fall von Eigennamen oder veralteten Fachausdrücken bestand stets die Möglichkeit, dass die Vokale bei der mündlichen Überlieferung etwas durcheinander gerieten.) Die Septuaginta folgt dieser zweiten Lesart, wobei das Hebräische als *chimaros apopompaios* (»der Bock, der fortgeschickt werden soll«) ins Griechische übersetzt wurde.

Der Hohepriester musste seine Hände auf den Kopf dieses Bockes legen, über ihm die Sünden des Volkes Israel bekennen und ihn in die Wüste schicken. So trug er symbolhaft Israels ganze Schuld weg (3Mo 16,21). Die Überlieferung, der Sündenbock sei der Name eines Wüstendämons gewesen, hatte einen viel späteren Ursprung und entsprach nicht den Erlösungsprinzipien der Tora. Daher ist es eine falsche Annahme, dass der Sündenbock den Teufel darstellte, denn weder Satan noch seinen Dämonen wird in der Schrift irgendeine sühnende Funktion für die Menschen zugeschrieben – was eine solche Auslegung andeuten würde.

Im Gegenteil: Jedes Opfertier im mosaischen Gesetz symbolisierte einen Aspekt des Sühnewerks Christi. Der Bock des Sündopfers wies darauf hin, dass das schuldlose Leben Christi stell-

vertretend für das schuldige Leben des verurteilten Sünders gegeben wurde. Der Sündenbock hingegen bezeichnete die Wegnahme der Sünde aus Gottes Gegenwart. Wie der Vater die Sünden der Gläubigen auf den Sohn am Kreuz legte (Jes 53,6), um sie von ihnen weit zu entfernen, so trug der *ʿēz ʾāzēl*, auf den Aaron symbolisch alle Übertretungen Israels legte, die Sünde in die Wüste, damit nie wieder an sie gedacht werden würde.

4. Mose

Wie glaubhaft sind die statistischen Zahlen in 4.Mose und im Alten Testament ganz allgemein?

Einige Gelehrte haben die Glaubwürdigkeit der Zahlen in den beiden Volkszählungen in 4.Mose, 1-4 und 26 angezweifelt. Die klimatischen Bedingungen der Wüste Sinai hätten kaum das Überleben einer derart großen Menge von 600 000 männlichen Erwachsenen plus ihren Frauen und Kindern über vierzig Jahre gestattet. Wollten wir daher die Zahlenangaben über die kampfbereiten Männer der zwölf Stämme als historische Grundlage annehmen, müssten wir die Gesamtsumme von 2 Millionen Menschen auf eine wesentlich geringere Zahl reduzieren und einen Annäherungswert innerhalb der Grenzen historischer Wahrscheinlichkeit ermitteln. Autoren wie G. Mendenhall (JBL 77 [1958], S. 52-66), John Bright (*History of Israel* [Philadelphia: Westminster, 1959], S. 144) und R.E.D. Clark (*Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 87 [1955], S. 82ff.) schlagen vor, das Wort für »tausend« lediglich als »Clan« zu lesen. Trotz seiner im Großen und Ganzen konservativen Haltung gibt R.K. Harrison (*Old Testament Introduction*, S. 633) die historische Genauigkeit dieser Zahlen auf und unterstellt, dass sie nur einen relativen Wert besitzen, um die Größe der verschiedenen Stämme miteinander vergleichen zu können.

Das hebräische Wort für »tausend« ist *'elep̱*, das eine ursprüngliche Verbindung zu dem Wort für »Stier« haben könnte. Obgleich *'elep̱* in den hebräischen Schriften nirgendwo in der Bedeutung von »Familie« oder »Clan« auftritt (so Brown-Driver-Briggs, *Lexicon*, S. 48-49), bedeutet das verwandte Substantiv *'allûp̱* »Fürst« oder »Befehlshaber einer Tausendschaft«. Zudem gibt es einige andere Stellen, die den Plural *'ᵃlāp̱îm* im Sinne einer Unterabteilung eines Stammes benutzen (vgl. Koehler-Baumgartner, *Lexicon*, S. 57). Das ist eine äußerst dünne Grundlage, um auf ihr eine Theorie zu errichten, die eine Reduzierung gestatten würde. Könnte man das Wort *'ᵃlāp̱îm* in diesen Volkszählungs-Kapiteln von 4.Mose jedoch als »Familiengefüge« oder »Clan« wiedergeben, dann könnte man die Gesamtzahl der bewaffneten Israeliten auf etwa 30 000 reduzieren. Das würde bedeuten, dass während der vielen Jahre der Wüstenwanderung wesentlich weniger Menschen zu ernähren gewesen wären. So lautet ihr Argument.

Allerdings gibt es einige erhebliche Schwierigkeiten, die diese Theorie unhaltbar machen. Als Erstes ist zu erwähnen, dass nach der Zahl *'ᵃlāp̱îm* die Zahl *mē'ôṯ* (»hundert«) als nächsttiefere Ein-

heit folgt; und anschließend kommen die Zehner und Einer. So werden die männlichen Erwachsenen des Stammes Ruben als erste aufgelistet (4Mo 1,21): *šiššāh wᵉ'arbā'îm 'eleᵽ waḥᵃmēš mē'ôṯ* (wörtl.: »sechs und vierzig Tausend und fünfhundert«). Daher gibt es keine Möglichkeit, dass *'elaᵽ* in der Gesamtzahl 46 Clans (oder Familien) und 500 bedeuten könnte. Die klar beabsichtigte Zahl ist 46 500. Dass dies die Absicht des hebräischen Autors war, zeigt mit absoluter Sicherheit die Gesamtsumme des »Lösegeldes«, das laut 2.Mose 38,25 von Israels männlicher Bevölkerung erhoben wurde: »100 Talente und 1775 Schekel«. Jeder Mann sollte einen halben Schekel beisteuern; 3 000 Schekel ergaben ein Talent. Daher sind 100 Talent und 1 775 Schekel exakt 603 550 halbe Schekel (genau dieselbe Zahl männlicher Erwachsener wie in 4Mo 2,32). Diese Gesamtsumme wird von 2.Mose 12,37 bestätigt: »etwa 600 000 Mann zu Fuß«. Somit gab es weder einen Übersetzungsfehler noch eine beweisbare Vertauschung bei der Übertragung.

Der Einwand, die natürlichen Ressourcen der Wüste Sinai hätten niemals vierzig Jahre lang für zwei Millionen Menschen oder mehr ausgereicht, ist durchaus berechtigt. Allerdings übersieht man dabei völlig, was der Pentateuch mehr als klar macht: Israel erhielt sein Essen und Trinken nicht aus den gewöhnlichen Ressourcen des Sinai. Es wird beschrieben, wie dieses große Volk während der Wüstenwanderung auf wundersame Weise mit Manna vom Himmel und Wasser aus dem gespaltenen Felsen versorgt wurde. Der Gott, der die Israeliten in der Wolkensäule führte, war derjenige, der sie auf übernatürliche Weise mit Nahrung versorgte. Abgesehen davon wären 30 000 Menschen in der Wüste ebenso schnell an Durst und Hunger gestorben wie 600 000. Somit macht es keinen Sinn, die Wunder durch eine Reduzierung der Zahlenangaben zu umgehen.

Wir befassen uns hier mit der Möglichkeit von Wundern. Vom ersten Kapitel der Bibel bis zum letzten finden wir Wunder. Ohne das größte aller Wunder, dass Gottes Sohn als Jesus von Nazareth menschliche Gestalt annahm, bräuchte kein Evangelium gepredigt zu werden und niemand müsste an das Kreuz von Golgatha glauben. Andernfalls macht es dann wenig Sinn, sich überhaupt mit der Bibel zu beschäftigen, denn von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende setzt sie Wunder voraus. Sollten all diese Wunder nie stattgefunden haben, könnten wir der Bibel keinen Glauben schenken. Sie wäre nur ein weiteres Beispiel für menschliche Spekulation. Daher kann kein berechtigter Einwand dagegen erhoben werden, dass eine biblische Begebenheit den Charakter eines Wunders trägt; und jede Argumentationsführung oder Auslegung, die Wunder für unmöglich hält, ist vollkommen sinnlos.

Angesichts der äußerst geringen Zahl erstgeborener Söhne in 4.Mose 3,42-43 haben einige Autoritäten in Frage gestellt, ob die Zahl von zwei Millionen He-

bräern glaubwürdig ist: »Und Mose musterte, wie der HERR es ihm geboten hatte, alle Erstgeborenen unter den Söhnen Israel. Und alle männlichen Erstgeborenen nach der Zahl der Namen, von einem Monat an und darüber, nach ihren Gemusterten, waren 22 273.« Ganz offensichtlich muss es in Moses Gemeinde eine weitaus größere Zahl erstgeborener Söhne gegeben haben, wenn sich die Gesamtzahl auf über 600 000 Männer belief. Aber dieses scheinbare Problem verschwindet, wenn wir den Zusammenhang sorgfältig untersuchen.

Im zweiten Jahr in der Wüste (vgl. 4Mo 1,1), nachdem die Zählung der zwölf Stämme und des Stammes Levi abgeschlossen war, bekam Mose anscheinend vom Herrn den Auftrag, alle Erstgeborenen der Nicht-Leviten zu zählen und herauszufinden, um wie viel Personen sie die Zahl der Leviten überstiegen. So sollte berechnet werden, wie groß das Lösegeld für das Werk des Herrn sein musste, um die Tatsache auszugleichen, dass die Leviten etwas weniger als 10 Prozent der männlichen Gesamtbevölkerung Israels ausmachten. Da es 22 000 Leviten gab (4Mo 3,39), aber 22 273 Erstgeborene der Nicht-Leviten (V. 43), hatte das zur Folge, dass für die überzähligen Nicht-Leviten ein Opfer von 273 mal 5 Schekel erbracht werden musste. (Im Grunde ist dies der Ursprung der so genannten Tempelsteuer, die von den Juden heute noch weltweit eingehalten wird.)

Delitzsch (Keil und Delitzsch, *Pentateuch*, Bd. 3, S. 9-13) zeigt auf, dass diese Forderung nur für jene Säuglinge galt, die nach dem Beginn des Exodus geboren waren; sie war nie rückwirkend gedacht. Von den 603 550 Männern hatten innerhalb eines Jahres etwa 19 000 frisch geheiratet. Wenn einige von ihnen zwei Schwangerschaften hatten, könnten durchaus 22 000 oder etwas mehr männliche Säuglinge zur Welt gekommen sein. Das stimmt mit der genauen Zahl von 22 273 sehr gut überein.

Ein weiterer Grund, nur eine kleine hebräische Bevölkerung in Goschen anzunehmen, leitet man aus 2.Mose 1,15 ab, wo nur zwei Hebammen ausreichten, um im ganzen Volk Geburtshilfe zu leisten. Dies ist ein durchaus berechtigter Einwand. Eine Bevölkerung von mehr als zwei Millionen brauchte weit mehr als zwei Hebammen. Doch diese Tatsache wird einem Autor des 18. Jahrhunderts v.Chr. (wie dem mutmaßlichen »Elohisten«) ebenso klar gewesen sein wie uns heutzutage. Selbst für 30 000 Männer plus Frauen und Kinder hätten zwei Hebammen kaum ausgereicht. Offensichtlich hatten Schifra und Pua eine Leitungsaufgabe unter den Geburtshelferinnen, die für die ganze hebräische Gemeinschaft zuständig waren. Es ist kaum denkbar, dass alle Hebammen dem König persönlich Bericht erstatteten. Im Gegenteil: Der König kontrollierte ihre Tätigkeiten durch Aufseher. Das stimmt mit dem überein, was wir über die höchst bürokratische Struktur der antiken ägyptischen Regierung wissen. In ihren Doku-

menten ist von Aufsehern (der ägyptische Ausdruck war *imy-r*, »er, der im Mund [seines Arbeitgebers oder Oberherrn] ist«) über nahezu jedes Handwerk, jeden Beruf oder jede Kunstfertigkeit zu lesen, die der ägyptischen Gesellschaft bekannt waren. Sie alle waren dafür verantwortlich, ihrer Bezirksregierung Bericht zu erstatten und von ihr Befehle zu empfangen. Dadurch wird das Argument, das auf der geringen Zahl der Hebammen basiert, vollkommen entkräftet.

Ein weiteres Problem, das angeblich gegen eine Bevölkerung von über zwei Millionen sprechen würde, beruht auf der Zeit, die eine so große Menge bräuchte, um auf ihrer Reise von einem Punkt zum nächsten zu kommen. Wie konnte eine so große Menschenmenge so schnell durch das Rote Meer (oder »Schilfmeer«, wie das Hebräische es ausdrückt) ziehen (s. 2.Mose 14,21-24)? Eine ganze Nacht lang (V. 21) trocknete der Ostwind den Meeresgrund teilweise aus (nachdem das Wasser durch ein Wunder in einiger Entfernung zurückgehalten wurde); und es scheint, als hätten die Israeliten das Meer erst danach überquert.

Es könnte während der vierten Wache (d.h. von 3 bis 6 Uhr nachts) des folgenden Tages gewesen sein, dass die Ägypter sie mit ihren Streitwagen auf dem Meeresboden verfolgten. Das bedeutet, dass die Hebräer kaum vierundzwanzig Stunden Zeit für die Durchquerung hatten. Hätten sie dabei auf einer gepflasterten Landstraße gehen müssen, so wäre es wirklich unmöglich gewesen. Doch hier gab es keine Straßen (oder welchen Sinn hätte eine Straße gemacht, die direkt ins Meer führte?). Sie mussten also direkt vom Standort ihres Nachtlagers über ungepflastertes Terrain gehen. Sie bewegten sich vorwärts wie eine Armee, die in die Schlacht gegen ihren Feind zog: Ihre Frontlinie erstreckte sich möglicherweise über vier oder fünf Kilometer, so dass sie gleichzeitig und zusammen mit ihrem Vieh vorangingen. Folglich ging nur wenig Zeit durch Warten verloren. Die ganze Menschenmenge bewegte sich einfach wie eine gewaltige Armee gegen die feindlichen Schlachtlinien vorwärts. Wenn das der Fall war, gab es kein Zeitproblem.

Dasselbe gilt für die täglichen Märsche der Israeliten während der 40-jährigen Wüstenwanderung. Hätten sie ihr Nachtlager in einer langen Kolonne dicht nebeneinander aufgeschlagen, wäre ihre hinterste Abteilung mehrere Stunden nach ihrer Spitze aufgebrochen. Aber aus 4.Mose 2,3-31 wissen wir, dass sie ihr Lager in Quadratform errichteten, wobei drei Stämme östlich der Stiftshütte lagerten, drei südlich, drei westlich und drei nördlich. So waren sie wie ein gewaltiges Expeditionskorps verteilt, mit einem Zentrum, zwei Flügeln, einer Vor- und einer Nachhut. Wenn Armeen sie angriffen, brauchten sie nicht viel Zeit, bis sich ihre Frontlinien im Mann-zu-Mann-Kampf befanden. Sie schauten sich nicht nach gepflasterten Straßen um, sondern mar-

schierten (wenn nötig) einfach in Linienformation über das unebene, holprige Gelände. Im Sinai gab es praktisch keine gepflasterten Landstraßen (außer vielleicht der Straße des Königs), und soweit sie vorhanden waren, wurden sie nur von Fahrzeugen mit Rädern benutzt, von denen die Israeliten nur sehr wenige besaßen. Wenn sie sich nach dem Signal der Trompete gleichzeitig in Bewegung setzten, konnten sie leicht fünfzehn oder mehr Kilometer am Tag zurücklegen, ohne das Jungvieh zu überfordern. Sie mussten nicht lange warten, bis sie sich in Bewegung setzen konnten.

Rationalistische Gelehrsamkeit hat erhebliche Zweifel gegenüber der Geschichtlichkeit solch großer Armeen, wie wir sie in späteren Zeitaltern in der israelitischen Geschichte finden, zum Ausdruck gebracht. Zum Beispiel wird über die Schlacht von Maresch a gesagt (2Chr 14,7-11), dass König Asa von Juda mit seinen 580 000 Mann der 1 Million starken Armee des Äthiopiers Serach gegenüberstand. Oder zu Davids Zeit stellten die zehn Stämme 800 000 bewaffnete Männer und Juda weitere 500 000 – was im frühen 10. Jahrhundert v.Chr. zusammen 1,3 Millionen Soldaten ergab. Der israelitische König Pekach tötete in einem einzigen Gefecht 120 000 Judäer und führte unter der Herrschaft von König Ahas weitere 200 000 in Gefangenschaft (2Chr 28,6-8). Moderne Gelehrte neigen dazu, diese großen Zahlenangaben anzuzweifeln, da sie meinen, der Chronist habe in seinem Eifer, Israels Vergangenheit zu verherrlichen, wiederholt zu Übertreibungen gegriffen.

Als Erwiderung auf die Anschuldigung statistischer Unglaubwürdigkeit machen wir folgende Argumente geltend:

1. Es ist viel wahrscheinlicher, dass der Autor, der wenige Jahrhunderte nach den Geschehnissen lebte – oder sie sogar als Zeitgenosse aufzeichnete –, gesichertere Fakten besitzt als der heutige Skeptiker, der 3 000 Jahre oder mehr nach dem Ereignis lebt.
2. Moderne Wahrscheinlichkeits- oder Unwahrscheinlichkeitskriterien sind praktisch nutzlos, wenn sie auf der Annahme basieren, dass das Ungewöhnliche niemals geschieht. Wenn die Geschichte uns überhaupt etwas lehrt, dann die Tatsache, dass die meisten großen Ereignisse der Vergangenheit stattfanden, weil das Unwahrscheinliche und Ungewöhnliche wirklich geschah.
3. Schlussfolgerungen, die auf Beobachtungen und Erfahrungen aus jüngster Zeit beruhen, können zu völlig falschen Ergebnissen führen. Aufgrund der klimatischen Bedingungen, die seit 500 n.Chr. im Heiligen Land vorherrschen, anzunehmen, dass das Land nie fruchtbarer war und in früheren Zeiten keine große Bevölkerung ernähren konnte, ist nicht zu rechtfertigen. Die archäologischen und geologischen

Anhaltspunkte scheinen anzudeuten, dass die Niederschlagsmenge seit dem 3. Jahrtausend v.Chr. merklich schwankte. Das Wettertagebuch, dass Claudius Ptolemäus um etwa 100 n.Chr. in Alexandria, Ägypten, führte, zeigt, dass die Sommerdürre in dieser Zeit kürzer war, es mehr Gewitter gab und der winterliche Nordwind damals stärker war als heute (vgl. Denis Baly, *Geography of the Bible*, überarbeitete Aufl. [New York: Harper, 1974], S. 66-67). Aus den Aufzeichnungen folgt, dass von 4500 bis 3500 v.Chr. trockene, heiße Bedingungen herrschten, von 3500 bis 2300 v.Chr. kühleres, feuchteres Wetter verbreitet war, gefolgt von einer 300-jährigen Trockenheit (wie Abrahams Aufenthalt in Ägypten bezeugte). Ab 2000 v.Chr. folgte mehr Niederschlag, obschon verstärktes menschliches Handeln die Anzeichen für das wirkliche Ausmaß der Schwankungen von einem Jahrhundert zum nächsten verwischt hat (ebd., S. 68). Doch Variablen wie diese machen es ziemlich wahrscheinlich, dass die häufige Beschreibung Kanaans im 15. Jahrhundert (»ein Land, das von Milch und Honig überfließt«) auf ein deutlich höheres Niederschlagsniveau zu Moses Zeiten hinweist, als es in Abrahams Tagen der Fall war. Je fruchtbarer und ertragreicher das Ackerland wurde, umso mehr Menschen konnte es ernähren.

4. Andere alte Quellen bescheinigen den Aufmarsch von sehr großen Armeen bei militärischen Vorhaben von besonderem Ausmaß. Die ägyptischen Aufzeichnungen bieten in diesem Zusammenhang nur wenig Hilfe, denn bis auf die Inschrift von Uni aus der 6. Dynastie (Pritchard, ANET, S. 228), die berichtet, dass König Pepi I. ein Expeditionskorps von »vielen Zehntausenden« nach Asien sandte, begnügten sich die Pharaonen mit Gefangenenlisten der Feinde. Selbst Thutmosis III. erwähnt in seinem Bericht der Schlacht von Megiddo (ca. 1468 v.Chr.) nicht die Größe der beteiligten Armeen (ebd., S. 235). Dasselbe gilt für den selbstverherrlichenden Bericht von Ramses II. über die Schlacht von Kadesch; in dieser Schlacht ohne Sieger wurde der südliche Vorstoß der Hetiter aufgehalten. Er spricht einfach nur von drei Armeeabteilungen, die an diesem Konflikt beteiligt waren (ebd., S. 255-256). Was die assyrischen Berichte betrifft, so haben die assyrischen Könige die Größe ihrer bewaffneten Truppen nie festgehalten, sondern sich hauptsächlich auf die Zahl der getöteten Feinde oder der Gefangenen beschränkt. In seinen Aufzeichnungen der Schlacht von Karkar, die er 853 v.Chr. gegen Ben-Hadad I. und Ahab führte, gab König Salmanassar III. jedoch an, dass Adadizri (wie er Ben-Hadad nennt) 20 000

Infanteristen, 1 200 Kavalleristen und 1 200 Streitwagen besaß; Ahab hatte 10 000 Fußsoldaten und 2 000 Streitwagen; der König von Hamat steuerte 10 000 Infanteristen, 700 Kavalleristen und 700 Streitwagen bei (ebd., S. 278-279). Außerdem stellten sich bei Karkar verschiedene kleinere Truppenkontingente von neun anderen Königen gegen die Assyrer auf. Salmanassar behauptet, 14 000 von ihnen getötet und den Rest in die Flucht geschlagen zu haben. Bei einem anderen Gefecht will er 20 900 von »Hadaezers« Kämpfern getötet haben (ebd., S. 280). In seinem Feldzug von 701 v.Chr. gegen Hiskia und seine philistäischen Verbündeten behauptet Sanherib, 200 150 Gefangene aus 46 befestigten Städten Judas nach Assyrien weggeführt zu haben (ebd., S. 288). Im Jahr 721 v.Chr. machte sein Vater Sargon II. 27 290 samaritische Gefangene (ebd., S. 285). In der Behistan-Inschrift von Darius I. (ca. 495 v.Chr.) finden sich überhaupt keine Zahlenangaben über die persischen Truppen.

In Bezug auf die griechischen Historiker ist zu sagen, dass Herodot (*Historia* 7) beschreibt, wie der persische König Xerxes seine Truppen vor der Invasion in Griechenland musterte und feststellte, dass »die ganze Armee 1 700 000 Mann umfasste«. Auf die Gesamtzahl kam man, indem immer 10 000 Soldaten gleichzeitig antreten mussten, bis alle Männer gezählt waren. Die Marinestreitkräfte umfassten 1 207 Trieren (Kriegsschiffe mit drei Ruderreihen je Seite) mit spezifizierten Truppen aus Ägypten, Zypern, Phönizien und vielen anderen Mittelmeergebieten. Was die von Alexander dem Großen eingesetzten Kampftruppen betrifft, so war wahrscheinlich die größte Auseinandersetzung, an der er beteiligt war, die Schlacht von Gaugamela im Jahr 331 v.Chr. Arrian schätzte die Infanterie von Darius III. auf etwa 1 000 000 Mann plus 40 000 Kavalleristen. Alexander besiegte ihn mit nur 40 000 Infanteristen und 7 000 Kavalleristen (Charles Anthon, *A Classical Dictionary, Containing an Account of the Principal Proper Names Mentioned in Ancient Authors* [New York: Harper & Bros., 1871], S. 107).

Aus diesen Aufzeichnungen erfahren wir, dass selbst die Armee des Äthiopiers Serach keineswegs eine unwahrscheinliche Größe für eine bedeutende Invasionstruppe aufwies (vgl. 2Chr 14,8). Aus der Zahl der Gefangenen, die die Assyrer wegführten, schließen wir, dass es während des 8. und 7. Jahrhunderts v.Chr. einen ziemlich hohen Bevölkerungsstand in Palästina gab. Somit wäre es ein Fehler – den einige Gelehrte begangen haben –, Schlussfolgerungen aus archäologischen Ruinen zu ziehen, die eine vergleichsweise niedrige Bevölkerungszahl für den Nahen Osten in dieser Zeit andeuten. Eine sehr

interessante Entdeckung der jüngsten Ausgrabungen von Ebla beinhaltet eine Reihe von Keilschrifttafeln (veröffentlicht von G. Pettinato und P. Matthiae in »Aspetti Amministrativi e Topografici di Ebla nel III Millennio Av. Cr.«, *Rivista degli Studi Orientali* 50 [1976], S. 1-30), von denen eine die Aufseher und Präfekten der vier wichtigsten Teile der Hauptstadt gegen 2400 v.Chr. aufführt. Anhand dieses Datenmaterials könnte man auf eine geschätzte Bevölkerung Eblas von 260 000 schließen (vgl. Heinrich von Siebenthal, *Die königlichen Tontafelarchive von Tell Mardikh-Ebla* Nr. 38, ins Französische übersetzt von Suzanne Ruckstuhl. Erschienen in G. Archer, *Introduction à l'Ancien Testament*, Edition Emmaus [Schweiz: St. Legier, 1978], S. 570-585; vgl. auch G. Pettinato, »The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla«, *Biblical Archaeologist* 39 [2,1976], S. 44-52). Das lässt die implizierte Bevölkerungszahl zur Zeit Jonas glaubwürdig erscheinen: »Mehr als 120 000 Menschen, die nicht unterscheiden können zwischen ihrer Rechten und ihrer Linken« (Jon 4,11) – gemeint sind Säuglinge oder Kleinkinder. Das ließe allein im Großraum Ninive auf eine Bevölkerungszahl von nahezu einer Million Menschen schließen.

All diese antiken Anspielungen auf hohe Bevölkerungszahlen scheinen der Skepsis heutiger Kritiker, die die Genauigkeit der Zahlen im Alten Testament anzweifeln, jegliche Grundlage zu entziehen. Gleichzeitig ist erwähnenswert, dass die hebräische Geschichtsschreibung unter der noch existenten Literatur des alten Nahen Ostens nahezu einmalig zu sein scheint, was die Zahlenangaben bezüglich der Soldaten bei verschiedenen Invasionen und Kämpfen betrifft. Es ist ungleich schwerer, einen gut belegten Vergleich zwischen israelitischen und nicht-israelitischen Zahlenangaben in Kriegen oder Volkszählungen anzustellen, da aus derselben Zeit bisher praktisch keine vergleichbaren heidnischen Aufzeichnungen entdeckt wurden.

Nahmen die Leviten ihren Dienst im Heiligtum mit dreißig (4Mo 4,3), fünfundzwanzig (4Mo 8,24) oder zwanzig (Esr 3,8) Jahren auf?

4.Mose 4,3 erklärt recht deutlich: »Von dreißig Jahren an und darüber bis zu fünfzig Jahren, alle [Leviten], die in den Dienst treten, um die Arbeit am Zelt der Begegnung zu verrichten!« Die Unterstützung der Priester bei Transport und Instandhaltung der Einrichtung und der heiligen Geräte der Stiftshütte war auf all jene beschränkt, die mindestens dreißig Jahre alt waren.

In 4.Mose 8,24 wird in Verbindung mit ihrem Dienst am Heiligtum allerdings gesagt: »Das ist es, was für die Leviten gilt: Von 25 Jahren an und darüber soll er eintreten, um die Arbeit zu tun im Dienst am Zelt der Begegnung.« Jamieson (Jamieson-Fausset-Brown, *Commentary*) meint dazu: »Unter der Oberaufsicht und Anleitung ihrer älteren

Brüder traten sie im fünfundzwanzigsten Lebensjahr als Schüler oder Lehrlinge in ihre Arbeit ein; und mit dreißig war ihnen gestattet, ihre offiziellen Aufgaben vollständig auszuführen.« Diese Schlussfolgerung, die aus einem sorgfältigen Vergleich der beiden Stellen gezogen wurde, scheint alles in allem vernünftig. Sie liefert eine Analogie zur Ausbildungsphase, die Anwärter für den Evangeliumsdienst durchlaufen müssen, bevor sie ihre endgültige Bevollmächtigung empfangen.

Fünf Jahre hatten die jüngeren Leviten Zeit zum Beobachten der Methoden und Leitprinzipien, die von denen befolgt wurden, die die volle levitische Verantwortung trugen – die richtige Methode beim Transportieren des Leuchters, des Schaubrottisches, der beiden Altäre und so weiter, die richtige Anordnung der Schüsseln, Schalen, Feuerbecken und Dochtscheren, des heiligen Öls und des Wassers der Reinigung und von allem anderen. Mit der Instandhaltung des Stiftshüttengeländes und dem Dienst an den Anbetern, die zum Opfern an den Altar kamen, waren auch lästige Pflichten verbunden. Anscheinend musste der junge Samuel, der sogar viel jünger als fünfundzwanzig war, solche Pflichten erfüllen, zusammen mit besonderen Verpflichtungen in Elis Haus (1Sam 3,1). Mit anderen Worten: Es gab viele verschiedene Dienstarten und -grade, die jüngere Leviten ausüben konnten, bevor sie alt genug waren, um mit fünfundzwanzig ihre Lehre aufzunehmen.

Hinsichtlich der in Esra 3,8 erwähnten Leviten sollten zwei Faktoren beachtet werden. Erstens waren nur 74 Leviten aus Babylon zurückgekehrt, wie Esra 2,40 (außer RELB) und Nehemia 7,43 belegen. Es gab eine wesentlich größere Zahl von Torwächtern und Tempeldienern, und die Priester, die nach Jerusalem zurückgekehrt waren, zählten 4 289 (Esr 2,36-39). Daher waren nicht genügend Leviten vorhanden, und es war deshalb nur angebracht, auch jüngere Männer (zwischen zwanzig und fünfundzwanzig Jahren) zur Arbeit heranzuziehen, um eine angemessene Zahl levitischer Aufseher für die Arbeiter bereitzustellen, die am Wiederaufbau des Tempels beteiligt waren.

Der zweite Faktor ist, dass diese Leviten nicht wirklich am Opfer- und Anbetungsdienst beteiligt waren. Sie waren mit dem Bauvorhaben nur als Berater oder Vorarbeiter beschäftigt. Es gab noch kein Heiligtum, in dem sie ihr Amt ausüben konnten. So wurde wohl kaum danach gefragt, dass sie jünger als fünfundzwanzig waren. Folglich besteht kein echter Widerspruch zwischen den drei Altersangaben in den oben zitierten Bibelstellen, denn jede handelt von einer anderen Autoritätsebene.

Wie konnte Gott die Israeliten dafür bestrafen, dass sie die Wachteln aßen, die er ihnen durch ein Wunder als Nahrung gegeben hatte (4Mo 11,31-34)?

Wenn wir das gesamte 11. Kapitel auf-

merksam lesen, verstehen wir, weshalb Gott Missfallen an den unzufriedenen Hebräern hatte, die das tägliche Manna leid waren und sich nach Fleisch und Gemüse auf dem Speiseplan sehnten (V. 4-9). Mose widerte ihre klagende Undankbarkeit so an, dass er bereit war, von seiner Führungsverantwortung zurückzutreten. Daraufhin ermutigte Gott ihn, Führungsaufgaben auf eine Gruppe von siebzig gottesfürchtigen Ältesten zu übertragen, und dann erzählte er ihnen, wie er mit ihrer aufsässigen Unzufriedenheit umzugehen gedachte. Er würde ihnen geben, wonach sie verlangten, und ihnen dadurch zeigen, wie dumm sie waren, als sie die gute Nahrung verachteten, die er ihnen an Stelle ihrer Wünsche zuteilte. So wie Psalm 106,15 an diese Begebenheit erinnert: »Da gab er ihnen ihr Begehr, aber er sandte Magerkeit in ihre Seelen« (UELB). Mit anderen Worten: Um ihnen eine dringend benötigte Lektion zu erteilen, hielt Gott es für angebracht, dem unzufriedenen Volk genau das zu geben, was es haben wollte – anstatt das, was für es das Beste war.

Als Resultat blies ein Wind einen riesigen Schwarm Wachteln auf einer Höhe von zwei Ellen (etwa 90 cm) über dem Boden (V. 31) in die Nähe ihres Lagers. (Die Präposition *'al* vor dem Ausdruck »der Oberfläche der Erde« sollte mit »über« wiedergegeben werden [vgl. z.B. UELB, LUO, SCH2000] anstatt mit »auf« [vgl. RELB].) Da sie so tief flogen und von dem starken Wind niedergedrückt wurden, konnten die Israeliten sie leicht mit Stöcken herunterschlagen und so viele einsammeln, wie sie wollten – bis zu zehn Homer (etwa 2 300 Liter). Natürlich würde eine solch große Menge toter Vögel in der heißen Wüste schnell zu faulen beginnen, obwohl das Volk eine unbegrenzte Haltbarkeit zu erzielen versuchte, indem sie sie unter der Sonne zu Trockenfleisch dörrten (V. 32). Es verwundert kaum, dass sie unter Lebensmittelvergiftung und Krankheit zu leiden begannen, sobald sie diese ungewohnte Nahrung aßen. Am Ende starben viele von ihnen an der Seuche und mussten dort in der trostlosen Wüste in *Qiḇrôṯ Ḥatt'ᵃvāh* (»Gräber der Gier«) beerdigt werden.

Wie kann 4.Mose 12,3, wo Moses Demut betont wird, eine authentische Bemerkung aus seiner eigenen Feder sein?

Mit Ausnahme von 5.Mose 34 (eine Art Nachruf, der nach Moses Tod geschrieben wurde) wurde im ganzen Pentateuch keine Stelle häufiger als Beweis für eine nicht-mosaische Verfasserschaft zitiert als dieser Vers. Nachdem Moses Autorität als Sprecher Gottes in Frage gestellt wurde (4Mo 12,1-2), ist in Vers 3 von seiner Demut die Rede: »Der Mann Mose aber war sehr demütig, mehr als alle Menschen, die auf dem Erdboden waren.« Im ersten Augenblick erscheint diese charakterliche Beurteilung der großen Führungsperson wie eine biographische Bemerkung eines Bewunderers, der ihn gut kannte –

aber nicht wie Worte, die Mose selbst über sich sagte. M.G. Kyle (»Moses«, *International Standard Bible Encyclopedia* [Grand Rapids: Eerdmans, 1939], S. 2090) neigt zu dieser Erklärung; sogar Jamieson (Jamieson-Fausset-Brown) hält es für möglich, dass dies von einem späteren Propheten eingefügt wurde. Allerdings zitiert er auch vergleichbare Äußerungen von Paulus in 2.Korinther 11,5 und 12,11-12, wo der Apostel durch die Unverschämtheit und Geringschätzung seiner Kritiker dazu gezwungen wurde, seinen ausgezeichneten Charakter zu betonen.

Gleicherweise hält es auch Elmer Smick (*Wycliffe Bible Commentary*, S. 129) für denkbar, dass dieser Kommentar von einem »göttlich inspirierten *shōṭēr* (4Mo 11,16)« beigesteuert wurde. Dennoch stellt er heraus, dass dieses Kapitel »lehrt, dass der Prophet ein solch vertrautes Verhältnis zu Gott hatte, dass er die Wahrheit reden konnte, so wie sie ihm geoffenbart wurde, selbst dann, wenn er sich auf seinen eigenen Charakter bezog«.

Haley (*Alleged Discrepancies*, S. 248) macht folgende Beobachtung:

> Unter der Leitung des Heiligen Geistes verfasste Mose eine »objektive« Geschichtsschreibung. Folglich spricht er so freimütig von sich selbst, wie er es von jedem anderen Menschen täte. Zudem ist zu beobachten, dass er seine eigenen Fehler und Sünden mit derselben Genauigkeit und Unvoreingenommenheit beschreibt. Calmet bemerkt: »So wie er sich hier ohne Stolz selbst lobt, so gesteht er an anderer Stelle demütig seine Schuld ein.« Die umstrittenen Worte erklären, weshalb Mose sich nicht selbst rechtfertigte und der Herr so schnell eingriff.

Sicher muss eingeräumt werden, dass in anderen antiken Autobiographien, in denen der Autor von sich in der dritten Person spricht, eher überraschende Selbsteinschätzungen auftauchen, da sie im Gegensatz zu den üblichen Bemerkungen des Verfassers über seinen Charakter stehen. So spricht Julius Caesar in »Der Bürgerkrieg« (*The Alexandrian War* 75) von seinem Unbehagen beim unerwarteten Angriff von Pharnakes' Truppen in Pontus: »Caesar erschrak aufgrund dieser unglaublichen Unbesonnenheit – oder dieses Selbstvertrauens. Es traf ihn völlig unvorbereitet; noch im selben Augenblick kommandierte er seine Truppen vom Bau der Befestigungsanlagen ab, ließ sie ihre Waffen anlegen, die Legionen aufmarschieren und in Kampflinie formieren.« Mit anderen Worten: Caesar hatte den Feind falsch eingeschätzt und wurde deshalb auf dem »falschen Fuß erwischt«. Normalerweise stellte sich Caesar als ein Muster an Weitsicht und als Meisterstratege dar; so ist diese abschätzige Bemerkung über sich selbst eine wirkliche Überraschung.

In 4.Mose 12,3 bedarf es einer besonderen Erklärung, weil Mose trotz massivem Druck von Aaron und Mirjam sich nicht selbst rechtfertigte. Diese Er-

klärung findet ihren Ausdruck darin, dass er von seinem Stolz befreit wurde und seine Rechtfertigung und seinen Schutz ganz dem Herrn überließ. Jede andere Führungsperson in seiner Position hätte ihnen sicherlich eine vernichtende Antwort gegeben, doch Mose legte die Sache ganz in Gottes Hände. Wir benötigen die Information aus Vers 3, um seine erstaunliche Sanftmut in dieser Situation zu verstehen. Daher scheint es ziemlich unwahrscheinlich, dass Vers 3 erst später eingefügt wurde, da er doch einen Schlüssel zum Verständnis der ganzen Begebenheit liefert.

Begann die Mission der zwölf Kundschafter in Paran (4Mo 13,3) oder in Kadesch-Barnea (4Mo 20,1)?

Beide Aussagen sind richtig. Die Wüste Paran erstreckte sich von der Hafenstadt Elot (Eilat) am Golf von Aqaba in nord-nordöstlicher Richtung über den Nahal Paran und den Har Ramon (vgl. Baly, *Bible Geography*, S. 34) und schloss dabei Kadesch-Barnea mit ein, das auf demselben Breitengrad liegt wie Punon (ebd., S. 95). Daher brachen die Kundschafter von Kadesch auf, das in der Wüste Paran lag (vgl. 4Mo 13,26: »in die Wüste Paran nach Kadesch«).

Wie konnte von Mose gesagt werden, dass er Hoschea in 4.Mose 13,16 Josua nannte, wenn dieser bereits in 2.Mose 17,9 und 24,13 als »Josua« bezeichnet wird?

Hierbei tritt kein Problem auf, denn Mose verfasste das zweite Buch Mose zweifelsfrei gegen Ende der 40-jährigen Wüstenwanderung. Auch wenn Josua den Namen von Mose erst zu einem späteren Zeitpunkt auf der Reise von Ägypten nach Kanaan bekommen haben mag, erscheint es rückblickend nur als natürlich, Josua mit dem Namen zu nennen, den er trug, als Mose das zweite Buch Mose schrieb. Hinzugefügt werden sollte, dass *Yᵉhóšúaʿ* (»der Herr ist Rettung«) nahezu derselbe Name ist wie *Hóšēaʿ* (»Rettung«); beide leiten sich von der Wurzel *yašaʿ* ab.

Wie konnten die israelitischen Kundschafter Kanaan als Land beschreiben, das seine Bewohner frisst (4Mo 13,32), wenn es doch ein fruchtbares Land von Milch und Honig war (4Mo 13,27)?

Es wäre eine offensichtliche Fehldeutung, wenn man aufgrund der Aussage in 4.Mose 13,32, dass Kanaan »ein Land [sei], das seine Bewohner frisst«, zu der Annahme gelangen würde, dass es ein armes Land war, das seine Bevölkerung nicht ernähren konnte. In diesem Zusammenhang kann es nur bedeuten, dass konkurrierende Völker und Stämme seine üppige Fruchtbarkeit begehrten (denn es genoss eine höhere Niederschlagsmenge als in späteren Zeiten) und es deshalb zum Mittelpunkt

blutiger Kämpfe machten. Beim Kampf um den Besitz dieses begehrenswerten Gebiets hatten die rivalisierenden Gruppen viele Kriegsopfer zu beklagen. Hier besteht absolut kein Widerspruch. Die Beschreibung von Kanaan als einem Land, das von Milch und Honig überfließt, findet sich mindestens 13-mal im Pentateuch und darüber hinaus in Josua, Jeremia und Hesekiel. Es besteht kein Anlass, das Bild in 4.Mose 13,32 als eine Anspielung auf Armut oder Hunger zu verstehen.

Wenn nahezu die ganze israelitische Erwachsenengeneration während der 40-jährigen Wüstenwanderung starb, warum ist dann nicht das ganze Gebiet mit ihren Gräbern übersät (4Mo 14,34-35)?

Unter den nomadischen Bedingungen der Wüstenreise mit ihrem ständigen Umherziehen von einem Ort zum anderen gab es keine Möglichkeit, stabile oder gut gebaute Gräber für die Erwachsenengeneration anzulegen. Oberflächliche Beerdigungen unter dem Sand taugten nicht dazu, die Skelette für lange Zeit zu konservieren, auch wenn sie möglicherweise vor aasfressenden Tieren geschützt waren (was zweifelhaft ist). Nirgendwo auf der Welt wurden bisher Ausgrabungen gemacht, die identifizierbare Bestattungen dieser Art zum Vorschein gebracht hätten, und angesichts der Besonderheiten dieses Falls wäre dies auch sehr überraschend. Dass keine oberflächlichen, ungeschützten Bestattungen dieser Art ausgegraben wurden, ist daher kein Beweis gegen die historische Genauigkeit des Berichts, dass alle Erwachsenen, die an der Rebellion von Kadesch-Barnea beteiligt waren, vor der Überquerung des Jordans unter Josua starben – natürlich mit Ausnahme von Kaleb und Josua.

Zogen die Israeliten unter Mose um Edom »herum« (4Mo 20,14-21; 5Mo 2,8) oder doch »durch« sein Gebiet (5Mo 2,4-7)?

Da beide Aussagen in ein und derselben Bibelstelle auftauchen, möchte man annehmen, dass sie beide richtig sind. 5.Mose 2,4 lautet: »Und gebiete dem Volk und sage: Ihr werdet nun das Gebiet eurer Brüder, der Söhne Esau, durchziehen [hebr. *ʻobᵉrîm bigᵉbûl*], die in Seir wohnen, und sie werden sich vor euch fürchten.« Die nächsten beiden Verse erklären, dass Gott den Hebräern die Einnahme des edomitischen Gebiets nicht erlaubte, da er es ursprünglich Esau als beständiges Eigentum gegeben hatte. Vielmehr sollten sie von den Edomitern Nahrung und Wasser kaufen und ihre Genehmigung einholen, die internationale Route (bekannt als Straße des Königs) zu benutzen, die mitten durch edomitisches Gebiet führte.

Die Antwort des Königs von Edom war negativ. Er ließ sogar seine Truppen aufmarschieren, um Israel vom Durchzug durch sein Land abzuhalten. 4.Mose 20,21 erklärt: »Und so weigerte sich Edom, Israel zu gestatten, durch

sein Gebiet zu ziehen; und Israel bog von ihm ab« (UELB). Später erinnerte sich Mose daran: »Und wir zogen von unseren Brüdern, den Söhnen Esau, die in Seir wohnen, weiter weg von der Arabastraße [d.h. der Straße des Königs], von Elat und von Ezjon-Geber« (5Mo 2,8). Daher müssen wir dies so verstehen, dass die Marschroute nach Norden entlang Edoms Ostgrenze zur Grenze Moabs führte (einem Gebiet, dessen Durchquerung durch Israel von Gott ebenso nachdrücklich verboten wurde, da es Lots Nachkommen, den Moabitern, zugesprochen wurde).

In welcher Hinsicht zog Israel somit durch Edoms Gebiet (wie 5Mo 2,4 es ausdrückt)? In dem Sinne, dass sie sich innerhalb ihrer Grenzen aufhielten, als sie mit der edomitischen Regierung verhandelten. Sie hatten sogar etwas Nahrung und Wasser von einigen Bewohnern gekauft, bevor ihre Regierung den Hebräern untersagte, die Straße des Königs nach Norden in Richtung Moab und der Ebene Schittim zu benutzen. Deshalb machten sie keinen Druck, obgleich ihre Armee die Edomiter leicht hätte überwältigen können. Sie sahen von der Benutzung der Straße ab, wandten sich nach Osten und marschierten (aller Wahrscheinlichkeit nach) entlang der Ostgrenze durch das felsige, ungepflasterte Gelände der syrischen Wüste.

Wie hätten die Edomiter die Israeliten zurückdrängen können, oder wie konnten ihnen die Kanaaniter solche Probleme bei der Eroberung des Landes bereiten, wenn Israels Armee tatsächlich so groß war (4Mo 20,14-21; Jos 7)?

Laut 4.Mose 26 umfasste die israelitische Armee 601 730 Mann, und damit überstieg sie mit Sicherheit die Truppenstärke der Edomiter. Doch 4.Mose 20,14-21 berichtet von keiner militärischen Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Streitkräften. Somit wandten sich Mose und sein Heer offensichtlich von Edom ab, da die Edomiter ihnen die Erlaubnis verweigerten, durch ihr Land in nördlicher Richtung nach Moab und dem Gebiet am Ostufer des Jordans zu ziehen. In Vers 21 heißt es: »Und so weigerte sich Edom, Israel zu gestatten, durch sein Gebiet zu ziehen; und Israel bog ab.« Offenbar respektierten die Hebräer, dass die Edomiter (die mit ihnen durch Abraham entfernt verwandt waren) auf ihrem Wegerecht bestanden.

Bei der Eroberung Kanaans erfuhren die Israeliten den einzigen Rückschlag in Ai, wo ein israelitisches Expeditionskorps von nicht mehr als 3 000 Mann von den Verteidigern abgewehrt wurde (Jos 7,4). Sie hatten 36 Gefallene zu beklagen – wohl kaum eine große militärische Niederlage! Jede andere bewaffnete Auseinandersetzung war von uneingeschränktem Erfolg gekrönt. Was Josuas Truppen betraf, so wurde nie ein Land leichter eingenommen als Kanaan. In Bezug auf die Möglichkeiten des Landes, so viele Einwohner zu ernäh-

ren, sollte berücksichtigt werden, dass heutige Bedingungen keine verlässlichen Maßstäbe für potenzielle Bevölkerungszahlen antiker Länder liefern. Im 20. Jahrhundert wurden unter dem Sand nordafrikanischer Gebiete, die heute aufgrund sinkender Niederschlagsmengen vollkommen verlassen sind, große und schöne römische Städte entdeckt. Mit Hilfe einer ausreichenden Bewässerung ist Israels Boden heute in vielen Tälern und Ebenen und an vielen Berghängen bemerkenswert fruchtbar. Baly (*Bible Geography*, S. 67) berichtet von Alan Crowns Forschungsergebnissen, die zeigen, dass zwischen 2300 und 2000 v.Chr. Trockenheit in Palästina vorherrschte, jedoch »nach 2000 v.Chr. möglicherweise etwas mehr Regen fiel als heute«. Baly (S. 68) schließt seine Klimastudie mit folgenden Worten:

> Nach 2000 v.Chr. sind die Beweise für Klimaschwankungen leider zunehmend durch menschliche Eingriffe im Land verwischt worden, aber wir müssen uns ausdrücklich davor hüten, die klimatischen Angaben in diesem Buch [in Bezug auf das letzte Jahrhundert] unverändert auf die Zeit der Patriarchen, der israelitischen Monarchie, des Neuen Testaments oder jede nachfolgende Ära zu übertragen. Dies würde bedeuten, dass das palästinische Klima seit 4 000 Jahren gleich geblieben wäre, und das ist mit Sicherheit unmöglich.

Die Wahrscheinlichkeit einer höheren Niederschlagsmenge im 2. Jahrtausend v.Chr. im Gebiet des syrischen Palästinas lässt es durchaus möglich erscheinen, dass dieses Gebiet ausreichend Platz und Nahrung für große Bevölkerungszahlen und Armeen bot, so dass sich die Hebräer nach der Eroberung dort niederlassen konnten. Die gegenwärtige israelische Bevölkerungszahl ist um einiges höher als zu biblischen Zeiten; folglich sollte dem Zweifel an diesen Aussagen nur wenig Beachtung geschenkt werden. Außerdem deuten die jüngsten Entdeckungen in der syrischen Stadt Ebla vom Ende des 3. Jahrtausends recht überzeugend an, dass die Einwohnerzahl dieser einen Stadt mindestens 260 000 betrug (vgl. K.A. Kitchen, *The Bible in Its World* [Downers Grove: Intervarsity, 1977], S. 39-40).

In 4.Mose 22,17-23 lesen wir, dass der Prophet Bileam den Boten des moabitischen Königs Balak sagte, er könne niemals etwas tun (oder sagen), was im Widerspruch zu dem Gebot Jahwes, seines Gottes, steht. Warum sandte der Herr dann seinen Engel, um ihn zu töten (4Mo 22,33)?

Gott sandte Bileam seinen Engel mit der äußerst ernsten Warnung, nicht auszusprechen, was Balak von ihm verlangte (nämlich einen Fluch über das Volk Israel), sondern nur Gottes wirkliche Botschaft, den Segen für das Bundesvolk Jakobs. Die Begegnung des selbstsüchti-

gen Propheten mit dem Engel auf der engen Bergstraße war als furchteinflößende Erinnerung an Bileam gedacht, dass er niemals eine andere Botschaft verkünden sollte als die, die Jahwe ihm in der Gegenwart der Moabiter und Midianiter offenbaren würde. Durch seine falschen Motive, anschließend zu Balak zu gehen – obgleich er sich anfänglich weigerte, überhaupt zu ihm zu kommen (4Mo 22,13) –, machte sich Bileam schuldig, als er der Bitte des Königs und nicht dem Wunsch Gottes nachkam. Und dies nur wegen der irdischen Reichtümer und Ehren, die der böse Monarch ihm als Bestechungsgeschenk für seinen Ungehorsam gegen Gott versprochen hatte.

Natürlich hatte der Herr Bileam widerwillig erlaubt, nach Moab hinabzugehen, jedoch nur, um Balak und den Moabitern Gottes wahre Botschaft zu verkünden (V. 20). Doch wegen des erbitterten Kampfes zwischen Pflicht und Habsucht in Bileams Seele, als er der Einladung des Königs folgte, musste Jahwe ihn ernsthaft daran erinnern, dass es zu seinem sofortigen Tod führen würde, wenn er Gottes Auftrag nicht absolut treu erfüllen sollte. Daher ergab sich die dramatische Szene am Bergpass, als Gott die Eselin als sein Sprachrohr benutzte, um den widerspenstigen Propheten zurechtzuweisen und vor dem Tod zu warnen.

Ist es nicht eine unzeitgemäße Erwähnung von Agag in 4.Mose 24,7, da er im 11. Jahrhundert doch ein Zeitgenosse von König Saul war (1Sam 15,8)?

Es ist ziemlich fraglich, ob »Agag« überhaupt der Name eines Menschen war. Es könnte durchaus ein königlicher Titel unter den Amalekitern gewesen sein, der in etwa dem »Pharao« bei den Ägyptern oder dem »Caesar« bei den Römern ähnelte (obschon letzterer natürlich ursprünglich der Eigenname von Gaius Julius Caesar war). Als Name (oder Titel?) wurde er in phönizischen Inschriften (vgl. *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I. 3196) gefunden, die von den südlichen Wüsten-Midianitern, die von Sauls Armee ausgerottet wurden, sowohl geographisch als auch zeitlich weit entfernt waren. Doch selbst wenn es ein königlicher Name war, der in der königlichen Familie dieses Zweiges des midianitischen Volkes erschien, ist das nicht außergewöhnlicher als das wiederholte Auftreten von Jerobeam als Name des israelitischen Königs, der von 793 bis 753 herrschte, im Vergleich zum ursprünglichen Jerobeam, der 931 das Nordreich regierte. Eine ähnliche Wiederholung königlicher Namen findet sich in Phönizien (mit zwei oder mehr Königen mit dem Namen »Hiram« oder »Ahiram«), in Syrien (mit mindestens zwei Ben-Hadads), im philistäischen Gerar (mit mindestens zwei Abimelechs) und in Ägypten (wo es allein in der 12. Dynastie drei Pharaonen namens Sesostris und vier namens Amenemhet sowie in der 18. Dynastie vier mit dem Namen Thutmosis und vier namens Ame-

nophis gab). Obwohl keine schriftlichen Aufzeichnungen aus ihrer Kultur erhalten geblieben sind, können wir durchaus berechtigt annehmen, dass auch die Midianiter dieser Angewohnheit folgten und beliebte Namen in späteren Generationen wiederholt benutzten.

Wie viele Menschen starben an der Plage aufgrund des Götzendienstes mit Baal-Peor?

Aus 4.Mose 25,9 geht deutlich hervor, dass unter dem göttlichen Gericht nicht weniger als 24 000 Anbeter des Baal-Peor an der Plage starben. Einige haben vermutet, dass sich 1.Korinther 10,8, wo die Zahl von 23 000 Toten angegeben wird, auf dieselbe Begebenheit bezieht. Doch dieser Einwand entbehrt jeder Grundlage, da in 1.Korinther 10,8 überhaupt nicht von dem Ereignis mit Baal-Peor (4Mo 25,1-8) die Rede ist. Vielmehr beschreibt es die Plage, die auf den Abfall mit dem goldenen Kalb folgte. Dies wird aus dem vorangegangenen Vers deutlich: »Werdet auch nicht Götzendiener wie einige von ihnen! wie geschrieben steht: Das Volk setzte sich nieder, zu essen und zu trinken, und sie standen auf, zu spielen« (1.Korinther 10,7). Da es ein direktes Zitat aus 2.Mose 32,6 ist, steht die Identifizierung außer Frage.

Interessanterweise enthält 2.Mose 32,35 nicht die Zahl derer, die durch die Plage wegen des goldenen Kalbes umkamen. Es wird nur gesagt: »Und der HERR schlug das Volk mit Unheil dafür, dass sie das Kalb gemacht hatten, das Aaron gemacht hatte.« Erst in der neutestamentlichen Bibelstelle (1Kor 10,8) erfahren wir, wie viele durch die Plage starben – nämlich 23 000. Es liegt hier überhaupt kein Widerspruch vor, sondern es handelt sich um zwei verschiedene Begebenheiten!

Gibt es Aufzeichnungen, aus denen hervorgeht, wo sich der Stamm Dan schließlich niederließ?

Zur Zeit der zweiten Volkszählung in 4.Mose 26,42 zählte die wehrfähige Bevölkerung des Stammes Dan beachtliche 64 400 Mann (V. 43). Ihnen wurde ein recht begrenztes Territorium zwischen der Westgrenze von Juda und der Mittelmeerküste zugeteilt, einschließlich des nördlichen Gebietes von Philistäa (Jos 19,40-46). Diese spezielle Region war jedoch sehr fruchtbar und erfreute sich eines ausreichend guten Niederschlags. Sie dürfte eine gute Ernte hervorgebracht haben, um diesen bevölkerungsreichen Stamm zu ernähren. Doch aus irgendeinem Grund schafften es die Daniter nicht, an die Entschlossenheit und das militärische Können der Philister heranzureichen. Trotz des Heldenmutes von Simson, ihrem größten Krieger, wurden sie schon wenige Generationen nach Josuas Eroberung zu Vasallen der Philister.

Zum Teil war dies der Grund für die begrenzte wirtschaftliche und politi-

sche Entwicklung der Daniter, die dazu führte, dass sich einige der unternehmungslustigeren jüngeren Männer entschlossen, ein Expeditionskorps auf die Suche nach einem neuen Gebiet auszusenden, um sich außerhalb des ursprünglich von den zwölf Stämmen bewohnten Gebietes niederzulassen. Die Zeit der Abwanderung, welche in Richter 18 ausführlicher beschrieben wird, ist nicht genau bestimmbar. Allerdings wissen wir, dass an diesem Unterfangen nur 600 Mann beteiligt waren.

Nachdem das danitische Expeditionskomitee das ganze Land bis Süd-Phönizien (dem heutigen Libanon) erkundet hatte, entschieden sie sich für die wohlhabende und friedliche Stadt Lajisch als attraktivsten und aussichtsreichsten Siedlungsort. Daraufhin zogen die bewaffneten Truppen durch Kirjat-Jearim in Juda und das ephraimitische Bergland, wo sie einen Leviten entführten, der Micha, einem Ephraimiten, als Hauspriester diente. Auch Michas silbernes Ephod nahmen sie mit, um es bei der Anbetung Jahwes als Götzenbild zu nutzen (obwohl dies dem zweiten Gebot widersprach). Anschließend starteten sie einen Überraschungsangriff auf die ahnungslosen Einwohner von Lajisch. Nachdem sie die Stadt in Besitz genommen hatten, benannten sie sie in Dan um. Dieses Dan wurde der nördlichste Vorposten der zwölf Stämme, und als solcher fand er Eingang in die weit verbreitete Redewendung »von Dan bis Beerscheba«.

Nach der Abspaltung der zehn Stämme von Davids Dynastie (931 v.Chr.) sorgte der Gründungskönig des Nordreichs, Jerobeam I., für die Einrichtung eines offiziellen Tempels dort, zusammen mit dem Bild eines goldenen Kalbes (1Kö 12,30). Doch die Bevölkerungszahl der nördlichen Kolonie des Stammes Dan blieb wahrscheinlich geringer als die im Gebiet nahe Philistäa, welches ihnen ursprünglich unter Josua zugeteilt wurde. Für den ganzen Stamm kam eine Abwanderung nicht in Frage; es war eine recht kleine Kolonie, die Lajisch in der Nähe von Sidon und Tyrus eroberte.

Wie ist die völlige Zerstörung Midians in 4.Mose 31 moralisch zu rechtfertigen?

In 4.Mose 31 wird die vollkommene Vernichtung der Midianiter beschrieben, die die Israeliten zur Unzucht und zum Götzendienst mit Baal-Peor verführten (4Mo 25,1-9). Die sich daraus ergebende Plage für die Israeliten führte zu 24 000 Toten und einer ernsthaften Entfremdung von Gott. Ihre furchtbare Schuld gegenüber dem Volk Gottes und die Bedrohung einer zukünftigen Verführung zum Abfall vom Herrn machte die Midianiter reif für das Gericht. Aus Kapitel 31 geht ganz deutlich hervor, dass es der Herr selbst war, der diese Strafe anordnete; sie hatte ihren Ursprung nicht bei Mose oder seinen Leuten. Diese bekamen nur den Auftrag, »die Rache des HERRN an Midian

auszuführen« (V. 3), indem sie unter der Leitung von Pinhas, dem Enkel Aarons, eine Armee von 12 000 Soldaten – tausend aus jedem Stamm – gegen die Midianiter aufboten.

Der Angriff war so erfolgreich, dass die Israeliten alle fünf midianitischen Könige und ihre Männer besiegten und töteten, ohne auch nur einen einzigen Mann zu verlieren (V. 49). Bileam, der untreue Prophet Gottes und Sohn Beors, initiierte den Abfall mit Baal-Peor und wurde ebenfalls getötet. Auf Anordnung von Mose wurden auch die verheirateten Frauen und alle jüngeren Frauen, die sich sexueller Sünde schuldig gemacht hatten, umgebracht (V. 15-18). Verschont blieben nur die jungen Mädchen und die Jungfrauen; sie wurden als Dienerinnen in die israelitischen Häuser gebracht. Ein bestimmter Prozentsatz des midianitischen Viehbestands wurde dem Herrn und dem Dienst in der Stiftshütte gewidmet. Von den goldenen Gegenständen, die sie dem Feind abnahmen, kamen 16 750 Schekel dem Dienst des Herrn zu. So wurde die ganze Angelegenheit abgeschlossen, und die verhängnisvollen Auswirkungen des freundschaftlichen Umgangs mit den entarteten Heiden gehörten der Vergangenheit an – nichts blieb außer der traurigen Erinnerung und der ernsten Warnung vor der Verführung zum kanaanitischen Götzendienst.

War diese Tat moralisch gerechtfertigt? Jene, die sie für grausam und ungerechtfertigt halten, müssen sich mit Gott auseinander setzen, denn er hat sie befohlen. Doch angesichts der Umstände und des Hintergrunds dieser Krise scheint es ziemlich offensichtlich, dass die Integrität des ganzen Volkes auf dem Spiel stand. Wäre mit der Bedrohung für Israels Existenz als Bundesvolk weniger ernst umgegangen worden, wäre es äußerst zweifelhaft gewesen, dass Israel das Land Kanaan überhaupt hätte erobern oder das Land der Verheißung als Gottes heiliges Treuhandeigentum in Anspruch nehmen können. Das Massaker war ebenso bedauerlich wie ein radikaler chirurgischer Eingriff im Körper eines Krebskranken. Um sein Leben zu retten, muss das befallene Körperteil gänzlich herausgeschnitten werden. (Eine weitere Behandlung des Problems der Ausrottung findet sich in Verbindung mit Josua 6,21 – »War Josuas Ausrottung der Einwohner von Jericho gerechtfertigt?«)

Ist es laut 4.Mose 35,30 falsch, einen Mörder allein aufgrund von Indizienbeweisen zum Tode zu verurteilen?

In 4.Mose 35,30 heißt es: »Für jeden, der einen Menschen erschlägt, gilt: auf die Aussage von Zeugen soll man den Mörder töten; aber ein einzelner Zeuge kann nicht gegen einen Menschen aussagen, dass er sterben muss.« In ähnlicher Weise heißt es in 5.Mose 17,6: »Auf die Aussage zweier Zeugen oder dreier Zeugen hin soll getötet werden, wer

sterben soll. Er darf nicht auf die Aussage eines einzelnen Zeugen hin getötet werden.«

Wenn mit dem Wort »Zeuge« (*ʿēḏ*) nur ein Augenzeuge des Verbrechens gemeint ist, dann würde das Verhängen der Todesstrafe auf die vergleichsweise seltenen Fälle beschränkt werden, in denen der Mörder seine Tat in aller Öffentlichkeit begeht. Das könnte bedeuten, dass weniger als zehn Prozent der Verstöße gegen das sechste Gebot rechtmäßig vor Gericht gebracht werden können und die Ausübung der Gerechtigkeit zur Folge haben. Doch die wirkliche Absicht der Gesetze gegen Mord war, dass der Täter unbedingt angeklagt und hingerichtet werden sollte. In der Tora war nicht weniger als »Leben um Leben« erlaubt (vgl. 2Mo 21,23; 5Mo 19,21).

Auch wenn einige andere Rechtssysteme (wie das hetitische Gesetzbuch) die Zahlung eines Blutgelds als Alternative für die Todesstrafe ermöglichten, war dies im Gesetz Gottes ausdrücklich verboten. In 4.Mose 35,31 wird festgelegt: »Und ihr sollt kein Sühnegeld annehmen für das Leben eines Mörders, der schuldig ist zu sterben, sondern er soll unbedingt getötet werden.« In Vers 33 wird hinzugefügt: »Und ihr sollt das Land nicht entweihen, in dem ihr seid; denn das Blut, das entweiht das Land; und dem Land kann für das Blut, das in ihm vergossen worden ist, keine Sühnung erwirkt werden außer durch das Blut dessen, der es vergossen hat.«

Ein unaufgeklärter Mord wog für das Gebiet, in dem er verübt wurde, so schwer, dass in 5.Mose 21 eine gerichtliche Untersuchung verlangt wird, wenn der Schuldige nicht sofort festgestellt werden konnte. Die Verse 3-8 schrieben vor:

> Und es soll geschehen: Die Stadt, die dem Erschlagenen am nächsten liegt – die Ältesten jener Stadt sollen eine junge Kuh nehmen ... Und die Ältesten jener Stadt sollen das Kalb zu einem immer fließenden Bach hinabführen ... und sollen dem Kalb dort im Bach das Genick brechen. Dann sollen die Priester, die Söhne Levis, herantreten. ... Und alle Ältesten jener Stadt, die dem Erschlagenen am nächsten sind, sollen über dem Kalb, dem das Genick im Bach gebrochen wurde, ihre Hände waschen und sollen bezeugen und sagen: »Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben es nicht gesehen. Vergib, HERR, deinem Volk Israel, das du erlöst hast, und lege nicht unschuldiges Blut in die Mitte deines Volkes Israel!« So wird ihnen die Blutschuld vergeben werden.

Diese Stelle macht deutlich, dass Mord in Gottes Augen eine äußerst abscheuliche Straftat war – und nicht ein so leicht zu nehmendes Verbrechen, das nur in einem von zehn Fällen bestraft werden sollte (aufgrund der Formsache, dass nicht mindestens zwei Menschen den Mord beobachtet hatten).

Diese einschränkende Interpretation hat noch weitreichendere Auswirkungen: Die Forderung nach zwei Zeugen gilt nicht nur für Mordfälle, sondern für jedes andere Vergehen, für das ein Verdächtiger vor Gericht gestellt werden kann. In 5.Mose 19,15 heißt es: »Ein einzelner Zeuge soll nicht gegen jemanden auftreten wegen irgendeiner Ungerechtigkeit oder wegen irgendeiner Sünde, wegen irgendeiner Verfehlung, die er begeht. Nur auf zweier Zeugen Aussage oder auf dreier Zeugen Aussage hin soll eine Sache gültig sein.« Deshalb ist die Zwei-Zeugen-Regelung ebenso auf Diebstahl, Betrug, Ehebruch (der selten in der Öffentlichkeit verübt wird), Unterschlagung und jede andere Straftat anzuwenden, für die ein Mensch einem Strafprozess unterworfen werden könnte. Jeder, der sich dieser Vergehen schuldig gemacht hatte, wäre daher ungeschoren davongekommen, wenn er schlau genug war, es nicht vor zwei Augenzeugen zu tun. Wir können mit Sicherheit sagen, dass unter einer derartigen Einschränkung weder das damalige Israel noch irgendein anderes bekanntes Rechtssystem effektiv funktionieren könnte.

Wie haben wir also die Forderung nach zwei oder mehr Zeugen bei der Verfolgung eines angeklagten Verdächtigen zu verstehen? Die Antwort finden wir, wenn wir den Gebrauch des Wortes *ʿēḏ* (»Zeuge«) in den hebräischen Schriften untersuchen. In 3.Mose 5,1 lesen wir: »Und wenn jemand sündigt, dass er die Stimme der Verfluchung hört, und er war Zeuge, sei es, dass er es gesehen oder gekannt hat, – wenn er es nicht meldet, dann soll er seine Schuld tragen.« Dieser Vers stellt klar heraus, dass es zwei Arten von Zeugen gibt, die in einem Strafprozess zur Aussage herangezogen werden können: solche, die die Ausübung der Straftat gesehen haben, und solche, die Beweise zur Identität des Täters liefern können, auch wenn sie keine direkten Augenzeugen waren. Jemand, der beispielsweise eine schriftliche Morddrohung gefunden hat oder hörte, wie der Angeklagte den Wunsch oder die Absicht zum Ausdruck brachte, das Opfer zu töten, zu berauben oder zu vergewaltigen, würde anhand dieser Definition von *ʿēḏ* als Zeuge akzeptiert werden (jemand, der über das Verbrechen ein sachdienliches Wissen besitzt, auch wenn er seine Ausübung nicht direkt gesehen hat).

Eine geringfügig andere Verwendung von *ʿēḏ* findet sich in dem Gesetz über die Verantwortlichkeit für ein verloren gegangenes Tier, das der Obhut eines anderen anvertraut wurde. In 2.Mose 22,12 heißt es: »Falls es aber zerrissen worden ist [d.h. durch ein Raubtier], soll er es als Beweis [*ʿēḏ*] herbeibringen; er braucht das Zerrissene nicht zu erstatten.« Hier diente der zerrissene Körper des Schafs oder Esels als »Zeuge« für die Tatsache, dass das Tier ohne Schuld dessen getötet wurde, der darauf aufpasste. Allerdings konnte dieser tote Körper kaum als *Augen*zeuge bezeichnet werden! In ähnlicher Weise

können auch Dokumente oder Gedenksteine als Zeugen (*ʿēḏ*) dienen – so wie der *gal-ʿēḏ*, den Jakob und Laban an der Stelle aufrichteten, an der Laban seinen flüchtenden Schwiegersohn einholte und sie miteinander einen Bund schlossen (1Mo 31,46-49). Sowohl der Name *gal-ʿēḏ* (der der ganzen Region den Namen »Gilead« verlieh) als auch Labans aramäisches Äquivalent *yᵉgar sāhᵉdûṯā'* bedeuten »Steinhaufen des Zeugen«. Doch auch in diesen leblosen Steinen können wir wohl kaum einen beobachtenden Zeugen erkennen.

In dieselbe Kategorie fallen Zeugnisse schriftlicher Dokumente, die als »Zeuge« (*ʿēḏ*, oder das Femininum *ʿēḏāh*) des Vertrags oder Bundes dienen, den die Vertragsparteien eingegangen sind. In Josua 24,25-26 wird beschrieben, wie Josua in Sichem einen Stein (oder eine Stele) aufrichtete, in den er Israels Bundesworte gegenüber Jahwe einmeißelte. In Vers 27 sagt er: »Siehe, dieser Stein soll Zeuge gegen uns sein; denn er hat alle Worte des HERRN gehört, die er mit uns geredet hat. Und er soll Zeuge gegen euch sein, damit ihr euren Gott nicht verleugnet.« Diese Stele war natürlich kein Augenzeuge (auch wenn sie poetisch als Zuhörer der Zeremonie dargestellt wird), sondern diente vielmehr als Beweisdokument.

Daraus können wir schließen, dass konkrete Objekte und schriftliche Dokumente als Beweismaterial in einem gerichtlichen Strafprozess angesehen werden können, ganz gleich ob es sich um ein Kapitalverbrechen handelt oder nicht. Das stimmt mehr oder weniger mit den verschiedenen Beweisarten in strafrechtlichen Fällen überein, die von heutigen Gerichten akzeptiert werden. Die Gültigkeit solcher Zeugnisse verstößt nicht gegen biblische Grundsätze, auch wenn nur ein oder überhaupt kein direkter Augenzeuge auffindbar ist. Jeder Zeuge soll vor Gericht nur angeben, was er persönlich beobachtet oder erfahren hat. Laut biblischem Gebrauch entspricht das der Bedeutung von *ʿēḏ* in vollkommen angemessener Weise. (Zur weiteren Behandlung dieses Themas siehe den Beitrag zu Johannes 8,11.)

5. Mose

Wie konnte Mose in 5.Mose 5,6-21 den genauen Wortlaut der Zehn Gebote Gottes (2Mo 20,2-17) verändern?

Wir müssen hier verstehen, dass der Zweck von 5.Mose eine selektive Umschreibung des Gesetzes Gottes war, so wie Gott es Mose in den drei vorangegangenen Büchern geoffenbart hatte. Es war nicht als wortwörtliche Wiedergabe des Textes dieser Bücher gedacht, sondern vielmehr als eine auf ihm beruhende, auffordernde Anwendung ihrer Lehren für eine neue Generation, die während der 40-jährigen Wüstenwanderung volljährig geworden war. Die Prinzipien und Aspekte des Gesetzes, die für den nicht-levitischen Teil des Volkes äußerst nützlich waren, wurden entnommen und dem allgemeinen Volk auf herausfordernde, aber dennoch ermutigende Weise vorgestellt, um es auf die Eroberung und Besetzung Kanaans vorzubereiten. Folglich wäre es außergewöhnlich gewesen, wenn für ein bestimmtes Thema zwischen 2.Mose 20 und 5.Mose 5 dieselben Worte benutzt worden wären. Zwischen diesen beiden Büchern (oder zwischen 5.Mose und 3.Mose bzw. 4.Mose) finden sich Unterschiede in der Ausdrucksweise, jedoch nicht im Sinn oder in ihren wesentlichen Lehren.

Im Fall der Zehn Gebote war zu erwarten, dass sich die Formulierung von 5.Mose 5 sehr eng an die von 2.Mose 20 halten würde, da dies ursprünglich ein Text war, der direkt von Gott verfasst wurde. Jedoch sollte berücksichtigt werden, dass Mose die Freiheit hatte, sich vom Heiligen Geist leiten zu lassen, als er in der deuteronomischen Neudarstellung einen oder zwei Sätze ausließ oder einfügte. Indem Mose die Zehn Gebote als Gottes eigene Worte zitierte (»er sprach« [5Mo 5,5]), verpflichtete ihn das lediglich zu Einfügungen, die aus Gottes geoffenbartem Wort stammten, ob aus 2.Mose 20 oder einem anderen Teil des Buches. So lässt er in Verbindung mit dem Sabbat-Gebot (V. 14) das Sechs-Tage-Werk der Schöpfung, das die Basis für die Heiligung des siebten Tages bildete (vgl. 2Mo 20,11), unerwähnt, fügt dagegen jedoch am Ende dieses Gebots (5Mo 5,15) die Worte aus 2.Mose 13,3 ein: »Gedenkt dieses Tages, an dem ihr aus Ägypten gezogen seid, aus dem Sklavenhaus! Denn mit starker Hand hat euch der HERR von dort herausgeführt.« Auch diese Worte wurden unter göttlicher Inspiration und Autorität gesprochen, und sie lieferten dem Volk einen zusätzlichen Grund dafür, die Knechte in ihrer Gesellschaft freundlich und rücksichtsvoll zu behandeln. Der Herr hatte ihnen große Liebe und

Freundlichkeit zukommen lassen, als sie ein Sklavenvolk in Ägypten waren. Es scheint nicht ganz klar zu sein, weshalb das Sechs-Tage-Werk als Grundlage für die Heiligung des Sabbats ausgelassen wurde, doch dies stellt keine wirkliche Diskrepanz dar – nicht mehr als Zitate, die aus anderen Büchern entnommen und durch eine Reihe von Punkten miteinander verbunden werden, weil ein paar dazwischen liegende Worte ausgelassen wurden.

Was die unterschiedliche Wortfolge im zehnten Gebot betrifft (in 2.Mose 20,17 ist zuerst vom »Haus« und dann von der »Frau« die Rede, in 5.Mose 5,21 ist es umgekehrt), so sind die Worte und die Bedeutung jeweils dieselbe, trotz ihrer geringfügig veränderten Abfolge. In 5.Mose wird auch ein anderes hebräisches Wort für »begehren« vor »Haus« benutzt (*ṯiṯ'awweh* statt *ṯaḥmōd*), doch die Bedeutung der beiden Verben ist nahezu identisch. Diese Variante könnte aufgrund eines angenehmeren Schreibstils als dem in 2.Mose benutzt worden sein (*lō' ṯaḥmōd*). Dies entspräche sicherlich der homiletischen Absicht, die dem letzten Buch des Pentateuchs zugrunde liegt.

Wo starb Aaron? Laut 5.Mose 10,6 starb er in Moser, doch 4.Mose 20,28 und 33,38 geben den Gipfel des Berges Hor als Todesstätte an.

5.Mose 10,6 enthält eine beiläufige Bemerkung, die in Moses Erinnerungen an die Ereignisse nahe des Berges Sinai eingeflochten ist: »Und die Söhne Israel brachen auf von Beerot-Bene-Jaakan nach Moser. Dort starb Aaron, und dort wurde er begraben. Und an seiner Stelle übte sein Sohn, Eleasar, den Priesterdienst aus.« Doch 4.Mose 20,28 berichtet, wie Mose und Eleasar Aaron auf den Gipfel des Berges Hor begleiteten, wo er dann verstarb. 4.Mose 33,38 bestätigt dies: »Und der Priester Aaron stieg auf den Berg Hor nach dem Befehl des HERRN; und er starb dort im vierzigsten Jahr nach dem Auszug der Söhne Israel aus dem Land Ägypten.«

Aller Wahrscheinlichkeit nach war Moser der Name des Gebietes, in dem der Berg Hor lag (laut P.A. Verhoef, in: Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, Bd. 4, S. 279), so wie Horeb die Bezeichnung der Gebirgsgegend war, zu der der Berg Sinai gehörte. In dieser Gegend gab es keine archäologischen Untersuchungen, die uns zusätzliche Informationen über die Grenzen des Moser-Gebietes liefern könnten. Doch können wir getrost annehmen, dass sich die einzige antike Quelle, in der es erwähnt wird (nämlich im Pentateuch), der Lage dieses Gebietes sehr wohl bewusst war, als sie es in die Nähe des Berges Hor rückte.

Josephus (*Altertümer*, 4.4.7) behauptete, dass der Berg Nebo mit dem Dschebel Nebi Harun gleichzusetzen ist, einem Berg mit einer Höhe von etwa 1 460 Metern, von dem aus man das alte Petra überblicken konnte. Da er jedoch in der Mitte Edoms lag und nicht in

Grenznähe, und er außerdem etwas zu zerklüftet ist, um ihn ohne Spezialausrüstung zu besteigen, und ferner sein Gipfel zu hoch ist, um ihn von unten beobachten zu können, ist es ziemlich unwahrscheinlich, dass die überlieferte Identifizierung richtig ist.

Stephen Barabas (in Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, Bd. 3, S. 201) meint, der Dschebel Madeira käme viel eher als Ort für Aarons Tod in Frage, denn er liegt nordöstlich von Kadesch an Edoms nordwestlicher Grenze. Und sein Gipfel kann von seinem Fuß aus gesehen werden, wie 4.Mose 20,27 angibt. Doch ob dies nun die richtige Identifizierung ist oder nicht: Die Annahme, dass der Pentateuch irrte, als er den Hor in das Moser-Gebiet legte, ist nicht zu rechtfertigen.

Was ist die alttestamentliche Lehre über den Genuss von Alkohol? 5.Mose 14,26 scheint den Kauf und Gebrauch von Wein und starken Getränken zu erlauben – als Trankopfer wurde Wein sogar auf den Altar gegossen (2Mo 29,40). Dennoch warnt 3.Mose 10,8-9 die Priester ernsthaft vor Wein; und das Buch der Sprüche scheint den Gebrauch von Wein für alle Gläubigen abzulehnen (Spr 20,1; 23,29-35), außer vielleicht für jene, die krank und dem Tode nahe sind (31,4-7).

Das Alte Testament ist voller warnender Beispiele für den Missbrauch von Wein und die großen Gefahren, die er für jene bereithält, die ihn trinken. Als Noah zum ersten Mal die berauschende Wirkung des Weins kennen lernte (1Mo 9,20-21), machte er sich zum Narren und bekam den Spott seines Sohnes Ham zu spüren. Lots Töchter betäubten ihren Vater mit Wein, bis er so sehr benebelt war, dass er mit ihnen in der Nacht unwissentlich Inzest beging. Im Nordreich wurde der maßlose Gebrauch von Wein zum nationalen Übel und führte zu moralischer Verderbtheit und zum Verlust geistlichen Verständnisses. Jesaja berichtet von den scheußlichen Ausschweifungen und der erniedrigenden Abhängigkeit jener, die bis zum Exzess tranken (Jes 28,1-8). In Sprüche 20 und 23 wird sehr anschaulich die Verdorbenheit und Torheit der Menschen beschrieben, die sich der berauschenden Wirkung des Alkohols hingeben. In Psalm 60,3; 75,8 und Jeremia 13,12-14; 25,15-18 wird Wein als ein bitteres und furchtbares Bild des göttlichen Zorns dargestellt, der über die Bösen und Gottlosen kommt. Ganz im Geiste dieser alttestamentlichen Stellen lesen wir in Offenbarung 14,10: »So wird auch er [d.h. jemand, der das Tier anbetet] trinken vom Wein des Grimmes Gottes, der unvermischt im Kelch seines Zornes bereitet ist; und er wird mit Feuer und Schwefel gequält werden.«

Wie bereits in der Frage erwähnt, war es den Priestern laut 3.Mose 10,8-11 nicht erlaubt, den Gottesdienst in der Stiftshütte oder im Tempel auszuüben, wenn sie Wein getrunken hatten. (Als Aarons ältere Söhne, Nadab und Abihu, mit ungeweihtem Feuer das Räucher-

werk des goldenen Altars anzündeten und deshalb ihr Leben verloren, hatten sie wahrscheinlich getrunken.) Somit ist klar, dass Priester, die tranken, das Volk nicht über den Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Unheiligen belehren sollten.

Das hat auch Auswirkungen auf die neutestamentliche Priesterschaft aller Gläubigen (1Petr 2,9) und zeigt, dass sie beim Evangelisieren ernsthaft gehindert würden, wenn sie dem Alkohol frönen würden. Dadurch könnten sie Millionen von Mitbürgern, die an diese erniedrigende Gewohnheit gebunden sind und von ihr loskommen möchten, ein Anstoß sein. Sie werden das christliche Zeugnis eines Menschen wohl kaum ernst nehmen, der nicht »jede Bürde« (Hebr 12,1) abgelegt hat, besonders wenn er über das siegreiche Leben des Glaubens spricht.

Zur Zeit von Jesus und den Aposteln wurde Wein als Tischgetränk zu den Mahlzeiten serviert und beim Gedächtnismahl benutzt. Damals war gebrannter Alkohol noch unbekannt. Es gab keine organisierte Alkoholindustrie, die (so wie heute) alle Männer, Frauen und Jugendlichen von ihrem profitträchtigen Laster abhängig machen wollte, zusammen mit seinen Begleiterscheinungen wie zunehmender Kriminalität und Unfallopfern durch Trunkenheit am Steuer. Ebenso klar ist, dass auch im Neuen Testament ein Grundsatz aufgestellt wird, der es einem gewissenhaften Gläubigen schwer macht, selbst in geringem Maße Alkohol zu konsumieren. Dieser Grundsatz findet sich in Römer 14,21: »Es ist gut, kein Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, noch etwas zu tun, woran dein Bruder sich stößt.« Vers 22 fügt hinzu: »Hast du Glauben? Habe ihn für dich selbst vor Gott! Glückselig, wer sich selbst nicht richtet in dem, was er gutheißt!«

Mit anderen Worten: Der Kernpunkt ist das Gesetz der Liebe gegenüber dem schwächeren Bruder und ob wir als Christi Botschafter so sehr um die Seelen der Menschen besorgt sind, dass wir bereitwillig auf persönliche »Rechte« verzichten, um Alkoholiker und Fast-Alkoholiker für Christus zu gewinnen. Wenn wir uns wirklich um die Seelen der Menschen sorgen und wirklich für Christus leben statt für uns selbst, dann scheint es (zumindest für den Autor) keine Alternative zu völliger Abstinenz zu geben – nicht aus Gesetzlichkeit, sondern aus Liebe.

Bestehen zwischen den Gesetzen in 5.Mose und den früheren Rechtsbestimmungen aus 2.Mose nicht einige Widersprüche? Vergleichen Sie 2.Mose 21,26 mit 5.Mose 15,12-18 sowie 2.Mose 23,10-11 mit 5.Mose 15,1-11.

Soweit ich es (aufgrund meines eigenen Jurastudiums) berurteilen kann, sind diese beiden Bibelstellenpaare keinesfalls widersprüchlich. In 2.Mose 21,26 wird angeordnet, dass jeder Sklavenbesitzer, der einen männlichen oder weib-

lichen Diener so sehr ins Auge schlägt, dass er oder sie blind wird, ihn oder sie zur Entschädigung als freien Menschen entlassen muss. In 5.Mose 15,12-18 wird festgelegt, dass ein hebräischer Knecht nach sechs Dienstjahren freigegeben und zusätzlich mit allen Dingen ausgestattet werden muss, die ihm ein unabhängiges Leben ermöglichen. Das sind zwei unterschiedliche Gründe für eine Freilassung, doch sie widersprechen sich nicht im Geringsten.

In 2.Mose 23,10-11 wird verlangt, dass eine Anbaufläche nach sechsjähriger Bewirtschaftung im siebten Jahr brachgelegt wird. Das, was ohne Anbau auf dem Feld wächst, soll für die Armen oder für wilde Tiere sein. 5.Mose 15,1-11 handelt nicht von der Bewirtschaftung des Landes, sondern bezieht sich auf den Schulderlass (*šᵉmiṭṭāh*) nach sieben Jahren. Es enthält auch eine Verheißung, dass es nach der Eroberung und Besiedlung der Hebräer keine Armen im Land Israel geben würde – vorausgesetzt, dass sie die Gebote des Herrn halten (sowohl in Bezug auf das Sabbatjahr als auch auf die anderen Hauptrichtlinien hinsichtlich der Verwaltung des Landes, so wie sie im mosaischen Gesetz festgelegt sind). Zwischen diesen beiden Vorkehrungen gibt es somit nicht den geringsten Widerspruch.

Lesern, die am Thema angeblicher Widersprüche im mosaischen Gesetz interessiert sind, empfehlen wir das Werk des britischen Rechtsexperten Harold M. Wiener. In »Essays on Pentateuchal Criticism« (1909) und »Pentateuchal Studies« (1912) (zitiert in R.K. Harrison, *Old Testament Introduction*, S. 30) zeigt er auf, dass es keinen bewiesenen Konfliktfall zwischen irgendeinem Gesetzespaar gibt, das von den Vertretern der Urkundenhypothese als Beweis für mehrere Verfasser der Tora angeführt wurde. Aufschlussreich ist, dass eine ähnliche Behauptung aufgestellt werden könnte, würde man auf den Kodex Hammurabi (eingemeißelt in einer einzigen Dioritstele in Babylon, ca. 1750 v.Chr.) eine vergleichbare Methodik anwenden. Kitchen (*Ancient Orient*, S. 134) bemerkt:

> Es ist leicht, soziale Gesetze und Kultverordnungen auf Grundlage ihres Inhalts oder ihrer Form in kleine Gruppen einzuordnen und ihre allmähliche Ansammlung in den Büchern [d.h. den Büchern des Pentateuchs] vorauszusetzen – und Mose dabei praktisch auszuschließen. Man könnte dies gleicherweise mit Hammurabis Gesetzen machen (hinsichtlich ihres Inhalts) und dort einen hypothetischen Ansammlungsprozess von Gesetzen in Themengruppen voraussetzen, bevor sie in Hammurabis so genanntem »Kodex« zusammengefasst wurden. Seine Gesetze sind durch einen Gedenkstein aus seiner Zeit und unter seinem Namen bekannt; daher entstanden alle Gesetze in seiner Sammlung vor seinem Werk. ... Außerdem finden sich im »Kodex« Hammurabi offensichtliche Widersprüche oder Diskrepanzen, die

»nicht weniger eklatant sind als die, die als Grundlage zur kritischen Analyse der Bibel dienen« (M. Greenberg, *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, 1960, S. 6). Diese haben offensichtlich keine Auswirkung auf die historische Tatsache, dass Hammurabi sie in seiner Sammlung aufnahm.

(Siehe auch Kitchen, *Ancient Orient*, S. 148)

Wie kann 5.Mose 15,4: »Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein« (LUT) mit 5.Mose 15,11: »Es werden allezeit Arme sein im Lande« (LUT) in Einklang gebracht werden?

Aus dem Zusammenhang gerissen, widerspricht die Aussage »es sollte zwar unter euch gar kein Armer sein« tatsächlich den Versen 11-12 und Israels anschließender Erfahrung. Mit 5.Mose 15,11 im Sinn (»der Arme wird nicht aus dem Land verschwinden«) bestätigte unser Herr Jesus Christus (nachdem Maria seine Füße mit kostbarem Öl gesalbt hatte): »Denn die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit« (Mt 26,11). Doch wenn wir die Stelle im Zusammenhang betrachten, erweist sie sich als rein theoretische Möglichkeit, die vom völligen und beständigen Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes abhing.

Die UELB übersetzt V. 4-5 so: »Es sei denn, dass kein Armer unter dir ist. Denn Jehova wird dich reichlich segnen in dem Lande, welches Jehova, dein Gott, dir als Erbteil gibt ... wenn du nur der Stimme Jehovas, deines Gottes, fleißig gehorchst, darauf zu achten, dieses ganze Gebot zu tun.« Die RELB überträgt es geringfügig anders: »Damit nur ja kein Armer unter dir ist. Denn der HERR wird dich reichlich segnen in dem Land ... wenn du nur der Stimme des HERRN, deines Gottes, genau gehorchst, darauf zu achten, dieses ganze Gebot zu tun.« Das »es sei denn« der UELB und das »damit« der RELB sind zwei unterschiedliche Übertragungsarten des hebräischen *'epes kî*, mit dem Vers 4 beginnt. Die Lexika neigen zur Übersetzung durch »obgleich« oder »ungeachtet« (Koehler-Baumgartner, *Lexicon*, S. 87); Brown-Driver-Briggs (*Lexicon*, S. 87) definiert diesen Ausdruck als *außer wenn* (was eine vorangegangene Aussage näher erläutert). Gesenius-Buhl (*Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, S. 60) gibt »nur, dass, aber, jedoch« an; Zorell (F. Zorell und L. Semkowski, Hrsg., *Lexicon Hebräicum et Aramaicum Veteris Testamenti* [Rom, 1940]) nennt »tantum, (est adnotandum) quod, = ceterum, utique, sed« (was bedeutet: »doch [ist es zu beachten,] dass; = zudem, sowieso, aber«). Die möglicherweise beste Wahl unter diesen fast synonymen Begriffen ist »jedoch«, das in den englischen Versionen der NASB (New American Standard Bible) und der NIV (New International Version) auftaucht. In beiden beginnt Vers 5 mit »wenn du nur gehorsam zuhörst«.

Die vorangegangene Analyse macht

recht deutlich, dass der Herr keine Armen in Israel prophezeite, ungeachtet der gebrochenen Versprechen der Israeliten, den Gesetzen ihres Bundes mit Jahwe und den Verpflichtungen zu brüderlicher Liebe gehorsam zu sein. Vers 4 sagt vielmehr aus, dass vollkommener und beständiger Gehorsam gegenüber Gottes heiligen Maßstäben eine Gesellschaft ohne Armut ermöglichte. In Vers 5 wird die Bedingung eines vollkommenen und aufrichtigen Gehorsams entschieden zum Ausdruck gebracht. Er beginnt mit *raq 'im*, »nur wenn«. Der Partikel *raq* bedeutet »nur«, »im Ganzen«, »sicher«. Am Anfang eines Satzes (nach Brown-Driver-Briggs, *Lexicon*, S. 956b) setzt er einer zuvor getroffenen Aussage eine Begrenzung. In dieser speziellen Stelle bedeutet er »vorausgesetzt, dass«.

In Vers 11 finden wir eine echte Prophezeiung: »Denn der Arme wird nicht aus dem Land verschwinden. Darum ... sollst du deinem Bruder, deinem Elenden und deinem Armen in deinem Land deine Hand weit öffnen.« Mit anderen Worten: Es wird nicht wirklich erwartet, dass die Israeliten biblische Maßstäbe von Heiligkeit, Gerechtigkeit, Rücksicht und Liebe untereinander lange und dauerhaft aufrechterhalten würden; und die Vision eines Staates ohne Armut aus Vers 4 ist lediglich eine theoretische Möglichkeit.

Ist 5.Mose 22,5: »Eine Frau soll keine Männersachen auf sich haben, und ein Mann soll keine Frauenkleider anziehen« (SCH2000) auf heute anwendbar?

Das Wort *kᵉ lí* (übersetzt mit »Männersachen«) ist ein recht ungenaues Wort. Manchmal bedeutet es »Gefäß« oder »Behälter«, manchmal auch »Gerät«, »Ausrüstung« – oder sogar »Waffe« oder »Schmuck«. Nur im Zusammenhang wird deutlich, dass es sich auf Kleidung bezieht (*kᵉ lí* bezeichnet jede Art von Erzeugnissen), obschon in diesem Fall auch Schmuck denkbar wäre. Das Wort für Kleidung im zweiten Teil des Verses ist *śimlāh*, das in erster Linie einen Umhang oder Mantel bezeichnet, sich hier jedoch auf Kleidung jeglicher Art bezieht.

Das grundlegende Prinzip dieser Stelle ist, dass beide Geschlechter die Würde des anderen schätzen und ehren sollen, anstatt Erscheinungsbild oder Rolle des anderen Geschlechts anzunehmen. Wenn Mann und Frau dankbar sind, dass Gott sie als ihr jeweiliges Geschlecht geschaffen hat, dann sollten sie sich gerne wie ein Mann oder eine Frau kleiden, statt das andere Geschlecht nachzuahmen.

In 5.Mose 22,5 wird Transvestismus oder jede Form von Verkörperung des anderen Geschlechts vollständig ausgeschlossen. Wahrscheinlich machten die Ausübung von sexuellen Perversionen und Homosexualität, besonders in Verbindung mit der Anbetung heidnischer Fruchtbarkeitsgötter, eine solche Anordnung erforderlich. Ob der Vers Gottes Missbilligung ausdrückt, wenn der

männliche Kleidungsstil dem weiblichen ähnelt (wie z.B. der Schottenrock) oder umgekehrt, ist eine andere Frage. Wir können wohl mit Sicherheit sagen, dass die meisten Männer eher widerwillig Damenhosen anziehen würden, auch wenn sie äußerlich den Männerhosen gleichen. Ihr Stil und Schnitt ist jedoch auffallend anders.

Der spezielle Stil der beiden Geschlechter verändert sich im Laufe der Jahre, so dass es unangemessen ist, starre und feste Regeln aufzustellen, die über das einfache Prinzip dieser Bibelstelle hinausreichen. Dennoch ist es eine sehr wichtige Sache für Gott, denn der Vers endet mit den Worten: »Denn jeder, der dieses tut, ist ein Gräuel für den HERRN, deinen Gott.« Daher ist es äußerst fragwürdig, ob diese spezielle Vorkehrung des mosaischen Gesetzes zu einer rein rituellen Angelegenheit degradiert werden sollte, die durch die Befreiung der neutestamentlichen Gläubigen vom alttestamentlichen Joch des Gesetzes aufgehoben wird. Auch im Neuen Testament wird die Bedeutung angemessener und bescheidener Kleidung für ein überzeugendes christliches Zeugnis vor der Welt hervorgehoben (vgl. 1Tim 2,9). Und der hingegebene Gläubige soll mit seiner Kleidung dem Herrn gefallen, nicht sich selbst.

Weichen die mosaischen Anweisungen über Ehescheidung in 5.Mose 24,1-4 von der Lehre Jesu (Mk 10,2-12) und der des Paulus (1Kor 7,10-16) ab?

Im Grunde enthält 5.Mose 24,1-4 keine göttliche Zustimmung zur Ehescheidung an sich. Hier wird einfach nur anerkannt, dass Scheidung in der israelitischen Gesellschaft praktiziert wurde, und eine Regelung gefunden, um die Not und erlittene Ungerechtigkeit der Frau zu mildern, wenn ihr Mann, der aus irgendeinem Grund Missfallen an ihr gefunden hatte, sich entschied, sie zu ihren Eltern zurückzuschicken. Die Schlachter-Übersetzung von 1951 überträgt Vers 1 so: »Wenn jemand ein Weib nimmt und sie ehelicht, und sie findet nicht Gnade vor seinen Augen, weil er etwas Schändliches an ihr gefunden hat, so soll er ihr einen Scheidebrief schreiben und ihr denselben in die Hand geben und sie aus seinem Hause entlassen.« Die Schlachter 2000 modifiziert die Übersetzung, um der Bibelstelle den zwingenden Charakter zu nehmen: »Wenn jemand eine Frau nimmt und sie heiratet, und sie findet nicht Gnade vor seinen Augen, weil er etwas Schändliches an ihr gefunden hat, und er ihr einen Scheidebrief schreibt [*wᵉkāṯaḇ lāh* kann so übertragen werden anstatt mit einem normativen »soll« wie in der Schlachter 1951 und der Luther 1912] und ihn ihr in die Hand gibt und sie aus seinem Haus entlässt, ...« In dieser Version bleibt der Satz offen, d.h. er endet nicht mit Vers 1, sondern wird in den Versen 2-4 fortgesetzt. (Dasselbe Veränderungsprinzip ist übrigens auch bei Luther 1912 und Luther 1984 vorgenommen worden.)

Egal in welcher Weise der Vers auch aufgefasst wurde: Er zeigt, dass der Mann seiner Frau einen Scheidebrief geben musste, wenn er sie wegschickte. Dies hatte zur Folge, dass er all seine Rechte auf die Mitgift aufgab, die sie mit in die Ehe brachte. Andernfalls hätte er sich die Mitgift zu Unrecht aneignen können, wenn er fälschlicherweise behauptet hätte, dass sie einen unbegrenzt langen Besuch bei ihren Eltern machte und eine richtige Scheidung nicht stattgefunden hatte.

Als diese Bibelstelle Jesus in Markus 10,2-12 (und in der Parallelstelle in Mt 19,1-9) vorgetragen wurde, erklärte er den Pharisäern, die ihn hinterfragten: »Wegen eurer Herzenshärtigkeit hat er [Mose] euch dieses Gebot geschrieben.« Danach äußerte er sich zu 1.Mose 2,24 mit diesen abschließenden Worten: »*Und die zwei werden ein Fleisch sein*; daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden« (Mk 10,8-9). Im ausführlicheren Bericht von Matthäus erläutert er dann genauer: »Ich sage euch aber, dass, wer immer seine Frau entlässt, außer wegen Hurerei, und eine andere heiratet, Ehebruch begeht; und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch« (Mt 19,9). Mit anderen Worten: Es war nie Gottes Absicht oder Wunsch, dass eine rechtmäßige Ehe geschieden würde – es sei denn, die Beziehung wurde durch Ehebruch zerstört. Die vorchristliche Praxis der Ehescheidung gehörte daher zu den Verstößen, die wegen der »Herzenshärtigkeit« des Menschen eine Zeit lang gestattet waren, aber von denen, die zum Reich Gottes gehörten, weggetan werden würden (zusammen mit Polygamie und Sklaverei). Unter dem Neuen Bund würden diese Zugeständnisse an Egoismus und Lieblosigkeit abgeschafft werden; und Gottes wahre, ursprüngliche Absicht würde durch ein gottesfürchtiges Leben der Gläubigen, die Christus als Vorbild nahmen, geehrt werden.

Da das, was in 5.Mose 24 erlaubt wurde, im neutestamentlichen Zeitalter verboten war, fand ein eindeutiger Wandel statt. Doch die deuteronomische Vorkehrung sollte als eine rein zeitlich begrenzte Maßnahme angesehen werden, die nicht wirklich mit Gottes Ideal und Ziel der Ehe übereinstimmte und im neuen Zeitalter, das der Messias, Jesus Christus, einleitete, außer Kraft zu setzen war.

Was 1.Korinther 7,10-16 betrifft, so ist es mehr als fragwürdig, ob hier wirkliche Ehescheidung thematisiert wird. Lesen Sie diesbezüglich den Beitrag über diese Bibelstelle mit dem Titel: »Berechtigt 1.Korinther 7,10-16 zur Ehescheidung mit dem Ziel, den Partner zu verlassen?«

In 5.Mose 24,16 heißt es, dass Kinder nicht für die Sünden der Väter getötet werden. Doch aus 2.Samuel 12,15-18 geht hervor, dass das Kind von David und Batseba wegen ihrer Sünde starb. Später, in 2.Samuel 21,5-9, wurden sieben Nach-

kommen von Saul wegen seiner Sünde getötet, um die dreijährige Hungersnot zu beenden. Wie kann man das miteinander in Einklang bringen?

5.Mose 24,16 legt den allgemeinen Grundsatz fest, dass menschliche Gerichte und Regierungen die Schuld der Eltern oder Vorfahren nicht den Kindern oder Enkelkindern zuschreiben dürfen, wenn diese an der begangenen Straftat nicht beteiligt waren. Das AT erkennt eindeutig an, dass jede Person für sich selbst vor Gott verantwortlich ist. Ist ein Mensch des Unglaubens oder der Gottlosigkeit schuldig und tut keine Buße und vertraut nicht der Gnade Gottes durch das auf dem Altar vergossene Blut, dann wird er wegen seiner eigenen Sünden sterben – nicht für die seines Vaters. Ist das Kind aber rechtschaffen und ein wahrer Gläubiger, ist es vor Gott gerechtfertigt. Es kann jedoch nicht aufgrund der Gerechtigkeit seines Vaters gerechtfertigt werden, wenn es die Gnade Gottes ablehnt (Jer 31,29-30; Hes 18,1-20). So wird zum Beispiel in der Geschichte Judas erwähnt, dass Amazja nur die Mörder seines Vaters, König Joasch, bestrafte, ihre Kinder jedoch verschonte (2Kö 14,6).

Obwohl die Schrift den Rechtsgrundsatz, dass jeder Mensch aufgrund seiner eigenen Taten zu behandeln ist, klar festlegt, wird auch deutlich gemacht, dass sich Gott bei Kapitalverbrechen die Verantwortung eines endgültigen Gerichts aufbewahrt hat. Im Fall des Kindes von David und Batseba, als Batseba mit Uria verheiratet war, war der Verlust des Säuglings (in diesem alttestamentlichen Rahmen) ein Gericht, das aufgrund ihrer groben Sünde (auf die nach 3.Mose 20,10 sogar die Todesstrafe stand) über die schuldigen Eltern kam. Es wird keineswegs unterstellt, dass das Kind für die Sünde seiner Eltern bestraft wurde, sondern sein Tod bedeutete eine Strafe für sie.

Im Fall von König Sauls Nachkommen war die Ursache keine normale Straftat. Es war eine Angelegenheit von nationaler Schuld in einem Ausmaß, das Israel als Ganzes betraf. Uns wird nichts über Zeit oder Umstände von Sauls Massaker an den Gibeonitern mitgeteilt, doch wir erfahren, dass es ein ernsthafter Bruch des Bundes war, der zur Zeit Josuas im Namen Jahwes geschlossen wurde (Jos 9,3-15). Das ganze Volk war für immer an diesen Schwur gebunden, obgleich er durch eine List zustande kam. Als Saul Israels Führung übernahm und diese Gräueltat gegen die unschuldigen Gibeoniter verübte, sorgte Gott dafür, dass der Bundesverstoß nicht ungestraft blieb. Er sandte eine Hungersnot, um Israels Bevölkerung zu dezimieren, bis die Forderungen der Gerechtigkeit erfüllt waren. Gott hatte seine Heimsuchung lange zurückgehalten, so dass sie für die Sicherheit des Volkes möglichst wenig Schaden bedeutete – d.h. bis die benachbarten Völker besiegt und Davids Herrschaft unterworfen waren.

Die vielen Toten der Hungersnot zwangen David jedoch, den Herrn nach

dem Grund für diese Katastrophe zu fragen. Gott antwortete ihm: »Wegen Saul und wegen des Hauses der Blutschuld, weil er die Gibeoniter getötet hat!« (2Sam 21,1). Saul und seine Söhne waren bereits in der Schlacht von Gilboa gegen die Philister gefallen; doch jetzt sollte seine Schuld in ihrem ganzen Ausmaß bezahlt werden. Die Rache musste an sieben seiner Nachkommen vollstreckt werden, da die Zahl sieben die Vollkommenheit des göttlichen Werkes symbolisierte. Durch diese ernste Lektion musste Israel lernen, dass es seine Bündnisse mit fremden Völkern, die unter Schwur auf den Namen Jahwes zustande kamen, auf jeden Fall halten musste.

Im Hinblick auf Gottes Rechtsprechung gab es unter diesen besonderen Umständen eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, dass Kinder nicht für die Sünden ihrer Eltern bestraft werden. In jedem Fall können wir durchaus annehmen, dass die Nachkommen dem bösen Beispiel ihrer Vorfahren gefolgt wären, wäre ihnen ein Leben von normaler Länge gestattet gewesen, was wiederum Leid und Not für andere bedeutet hätte. Allerdings konnte nur Gott das mit Sicherheit wissen, da nur er die Möglichkeiten jedes Menschen kennt. Würde der Mensch eine solche Präventivstrafe ohne ausdrückliche Erlaubnis von Gott verhängen (so wie Josua sie bei den Einwohnern von Jericho besaß), wäre dies der Gipfel der Ungerechtigkeit und Vermessenheit.

Wie konnte Mose die ersten fünf Bücher der Bibel geschrieben haben, wenn das fünfte Buch Mose den Bericht seiner Bestattung in einem unbekannten Grab enthält?

Offensichtlich verfasste Mose den Bericht über seinen eigenen Tod nicht im Voraus. 5.Mose 34 ist ein Nachruf, der von einem Freund und Zeitgenossen geschrieben wurde, vielleicht von Josua, dem Sohn Nuns (V. 9). Unter der Leitung und Inspiration des Heiligen Geistes fügte Josua möglicherweise einen angemessenen Bericht über den Tod und die Bestattung seines verehrten Lehrmeisters hinzu und formulierte das Lob, mit dem das Buch endet.

Welche Schlussfolgerung können wir daraus ziehen? Deutet ein Nachruf im letzten Werk irgendeines Autors an, dass der Haupttext des Buches nicht von ihm stammt? Vor mir liegt eine Kopie von Roland de Vaux' ausgezeichnetem Werk *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*. Es handelt sich dabei um eine überarbeitete englische Ausgabe der Schweich-Vorträge, die er 1959 in Oxford hielt; sie wurden 1973 von der Universität von Oxford veröffentlicht. Auf Seite VI findet sich ein kurzes Vorwort von Kathleen Kenyon, das mit den folgenden Worten beginnt: »Leider erlebte Roland de Vaux die Veröffentlichung seiner Übersetzung der Schweich-Vorträge nicht mehr.« Dies ist eine Art Nachruf, der dem Haupttext des Buches hinzugefügt wurde. In anderen letzten Werken berühmter Autoren erscheint

der Nachruf als Schlusskapitel des Buches. Oftmals findet sich keine Unterschrift unter dem Nachruf.

So ist es auch bei 5.Mose, dem letzten Werk, das Mose unter der Inspiration Gottes verfasste. So wie kein seriöser Literaturstudent auf den Gedanken käme, die Echtheit des de-Vaux-Bandes nur aufgrund des von Kenyon eingefügten Nachrufs anzuzweifeln, so sollten auch keine Zweifel gegen die Authentizität der mosaischen Verfasserschaft von 5.Mose 1-33 – oder irgendeines anderen Buches des Pentateuchs – erhoben werden, nur weil Kapitel 34 einen Nachruf enthält.

Josua

Fand Rahabs Lüge Gottes Zustimmung (Jos 2,4-5)?

Die Bibel verurteilt Lügen eindeutig als Sünde. In 3.Mose 19,11 sagt der Herr: »Ihr sollt nicht stehlen; und ihr sollt nicht lügen und nicht betrügerisch handeln einer gegen den anderen.« In Sprüche 12,22 lesen wir: »Ein Gräuel für den HERRN sind Lippen, die lügen; wer aber Treue übt, hat sein Wohlgefallen.« Im Neuen Testament ermahnt Paulus die Epheser in 4,25: »Deshalb legt die Lüge ab und *redet Wahrheit, ein jeder mit seinem Nächsten*! Denn wir sind untereinander Glieder.« Diese und viele andere Stellen machen deutlich, dass es Gott nie gefällt, wenn Menschen nicht die Wahrheit sprechen.

Andererseits kann Unwahrheit wie jede andere Sünde durch Christi Blut von Golgatha gesühnt werden, wenn der Lügner in seinem Gewissen von seiner Schuld überführt wird und von Herzen Buße tut. Ein reuiger Gläubiger kann den sühnenden Verdienst Christi in Anspruch nehmen und völlige Vergebung empfangen. Dies läuft auf folgenden Grundsatz hinaus, der Gottes Handeln mit Sündern beschreibt: (1) Gott hat Sünde schon immer verurteilt, so dass er die Schuld jeder Sünde auf seinen sündlosen Sohn legte, als dieser am Kreuz für Sünder starb; (2) Gott schenkt Sündern seine Erlösung nicht wegen ihrer *Sünden*, sondern aufgrund ihres *Glaubens*. Selbst Abraham sündigte in Ägypten, als er über Saras Verhältnis zu ihm die Unwahrheit sagte – auch wenn er sich dazu gezwungen sah, um nicht ihretwegen getötet zu werden (1Mo 12,12-19). David belog den Hohenpriester Ahimelech, als er diesem erzählte, Saul hätte ihn mit einer Regierungsangelegenheit nach Nob gesandt. Doch in Wirklichkeit floh er vor Saul, um sein Leben zu retten (1Sam 21,2).

In Rahabs Fall gab es besondere Faktoren, die ihr zugute kamen. Sie sollten nicht übersehen werden, auch wenn sie ihre Lüge keineswegs entschuldigen. In diesem speziellen Fall bedeutete die Lüge einen Glaubensschritt, der sie in Lebensgefahr brachte. Für sie wäre es sicherer gewesen, den Ordnungshütern von Jericho die Wahrheit zu sagen, dass sie zwei hebräische Spione unter Flachsstängeln auf ihrem Dach versteckt hatte. Doch anscheinend hatte sie den beiden Schutz suchenden Männern feierlich versprochen, dass sie sie den königlichen Beamten nicht ausliefern werden würde. Auf jeden Fall war sie vollkommen davon überzeugt, dass die israelitischen Streitkräfte Jericho erobern und zerstören würden, auch wenn es vom militärischen Standpunkt aus nahezu uneinnehmbar erschien. »Denn

der HERR, euer Gott, ist Gott oben im Himmel und unten auf der Erde. So schwört mir nun beim HERRN« (Jos 2,11-12). Eine solche Überzeugung vom wahren Gott zu haben, war für eine Frau von zwielichtigem Ruf und einer vollkommen heidnischen Erziehung ein weitaus eindrucksvolleres Zeichen ihres Glaubens als für die Patriarchen und für Moses Volk, das mit Gottes Wahrheit aufgewachsen war. Sie musste ihrem eigenen Volk und der kulturellen Tradition, in der sie erzogen wurde, den Rücken kehren, um einen solchen Schritt zu wagen und ihr Schicksal mit dem des Bundesvolkes Israel zu verknüpfen. Für die Sache des Herrn riskierte sie buchstäblich ihr Leben, als sie den Beamten diese Lüge erzählte. Sehr leicht hätte sie auffliegen können. Ein einziger Nieser, eine einzige Bewegung von den versteckten Spionen hätte ihr Schicksal besiegelt – ebenso wie ihres. Deshalb sollten wir anerkennen, dass in ihrer Täuschung außergewöhnlich mildernde Faktoren enthalten waren.

Rahabs Hingabe an Jahwe und seine Herrschaft brachte sie dazu, sich Israels Reihen anzuschließen, nachdem Jericho erobert und dem Boden gleichgemacht worden war (Jos 6,17-25). Später heiratete sie Salmon aus dem Stamm Juda und wurde die Mutter von Boas und die Vorfahrin von König David (Mt 1,5-6). Trotz ihrer sündigen Vergangenheit wurde ihr ihr Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet – nicht nur vom Herrn, sondern auch von seinem Volk. Und als Vorfahrin des Herrn Jesus Christus erlangte sie eine Ehrenposition. In Hebräer 11,31 lesen wir folgende Anerkennung ihres Mutes und ihres Glaubens: »Durch Glauben kam Rahab, die Hure, nicht mit den Ungehorsamen um, da sie die Kundschafter in Frieden aufgenommen hatte.« In Jakobus 2,25 wird ihr echter und wirksamer Glaube gelobt, den sie in »Werken« ausdrückte, indem »sie die Boten aufnahm und auf einem anderen Weg hinausließ«.

In Josua 3,17 wird angedeutet, dass die Israeliten den Jordan schon überquert hatten, doch Josua 4,4.10-11 lässt darauf schließen, dass dies noch nicht geschehen war. Wie können diese Verse miteinander in Einklang gebracht werden?

In Josua 3,17 wird uns mitgeteilt, dass die Priester, die die Bundeslade trugen, mitten im Jordan stehen blieben, bis der Rest des Volkes am Westufer angekommen war. In Josua 4,4 wird geschildert, wie zwölf Männer – einer aus jedem Stamm – den Auftrag erhielten, vom Westufer aus zu dem Punkt zurückzugehen, wo die Priester noch mit der Bundeslade standen. Dort sollten sie zwölf große Steine aus dem Flussbett nehmen und sie ins Lager des Volkes auf die kanaanitische Seite des Jordans tragen (V. 8). Dieser Haufen aus zwölf Flusssteinen sollte als Denkmal für dieses epochale Ereignis in der Geschichte Israels dienen (V. 6-7).

In Josua 4,10-11 wird die Begebenheit

mit der Beschreibung beendet, wie die Priester schließlich ihren Posten in der Mitte des Flussbetts verließen und die Überquerung mit der Bundeslade abschlossen. Am Westufer angekommen, gingen sie weiter bis an die Spitze des Volkes und schritten vor ihm her bis zu ihrem neuen Lagerplatz in Gilgal (vgl. V. 19). Erst als ganz Israel – einschließlich der Priester und der Bundeslade – sicher die andere Seite erreicht hatte, floss das Wasser des Jordans, das bei der Stadt Adam aufgestaut war (3,16), wieder in Richtung Totes Meer. Daher gibt es hier überhaupt keinen Widerspruch, und der Bericht ist vollkommen eindeutig.

Haben moderne archäologische Untersuchungen bei Tell es-Sultan den Bericht der Eroberung Jerichos (in Jos 6) durch die Israeliten nicht in Misskredit gebracht?

Im Gegenteil: Das Zeugnis des Friedhofs der Stadt IV bei Tell es-Sultan (das man allgemein für den Ort des alttestamentlichen Jericho hält) lässt recht überzeugend auf ein Datum um 1400 v.Chr. schließen, was völlig mit dem für den Exodus angenommenen Datum von 1446 übereinstimmt. Nach mehreren Jahren gründlicher archäologischer Untersuchung entdeckte John Garstang, dass von den vielen Skarabäen, die in den Gräbern dieses Friedhofs gefunden wurden, nicht ein einziger aus der Zeit nach Amenophis III. von Ägypten datiert (1412-1376 v.Chr.). Es kann unmöglich erklärt werden, warum die gefundenen Kartuschen von allen späteren Pharaonen keine Skarabäen aufweisen, wenn die Stadt IV tatsächlich Mitte des 13. Jahrhunderts zerstört wurde (wie moderne Gelehrte heute im Allgemeinen vertreten). Warum fanden sich keine Skarabäen aus der Regierungszeit der vielen Pharaonen zwischen Amenophis III. und Ramses II.?

Außerdem war unter den 150 000 Tonfragmenten, die auf diesem Friedhof entdeckt wurden, nur eine einzige Scherbe mykenischer Art. Da mykenische Keramik ab 1400 nach Palästina importiert wurde, ist es schwer erklärbar, weshalb nahezu keine auf dem Friedhof der Stadt IV gefunden wurde, es sei denn, dieser Friedhof wurde gegen 1400 v.Chr. aufgegeben.

Kathleen Kenyons spätere Untersuchungen bei Tell es-Sultan ließen sie an Garstangs Annahme zweifeln, dass die eingestürzten Mauern mit der Stadt IV gleichzusetzen waren, da die Scherben in der Erdfüllung dieser Mauern aus den Jahrhunderten vor 1400 v.Chr. stammten. Die Rechtmäßigkeit dieser Schlussfolgerung bleibt jedoch offen, da sich dasselbe Phänomen beobachten ließe, würde ein Erdbeben die Mauern von Ávila in Spanien oder Carcassonne in Frankreich dem Erdboden gleichmachen. Da ihre Stadtmauern vor mehreren Jahrhunderten errichtet wurden, würde uns Kenyons Kriterium zu der Annahme zwingen, dass sie vor Jahrhunderten gefallen sein müssten, weil

sie natürlich keine inneren Beweise für ein Bauwerk des 20. Jahrhunderts enthielten. Doch keine Entdeckung von Kenyon oder Vincent – oder irgendeines anderen Archäologen, der an diesen Ort mit der vorherigen Annahme kam, dass die israelitische Eroberung Kanaans auf 1250 v.Chr. zu datieren wäre – war bisher in der Lage, Garstangs objektive Ergebnisse in Bezug auf die Skarabäen und Scherben, die auf dem Friedhof der Stadt IV gefunden wurden, zu erschüttern. (Siehe Garstangs diesbezügliche Anmerkungen im Beitrag zu 1.Könige 6,1 und dem Datum des Exodus.)

Leser, die eine umfassende Besprechung über die Zuverlässigkeit des biblischen Datums des Exodus (d.h. 1446 v.Chr.) wünschen, werden auf mein Werk *A Survey of Old Testament Introduction*, S. 223-234, verwiesen. Ein neueres Werk ist das des kompetenten jungen britischen Gelehrten John J. Bimson (*Redating the Exodus and the Conquest* [Sheffield: University of Sheffield, 1978]). Bimson zeigt auf, wie viel vom archäologischen Beweismaterial von führenden Auslegern archäologischer Daten durch Zirkelschlüsse systematisch manipuliert wurde. Er bespricht das objektive Zeugnis der Stratigraphie und der Artefakte und kommt zu dem sicheren Schluss, dass Israels Exodus und die Eroberung Kanaans im 15. Jahrhundert stattfanden. Seine Besprechung ist umso beeindruckender, da Bimson nicht die evangelikale Sicht der Unfehlbarkeit der Schrift vertritt, sondern sich veranlasst fühlte, in Bezug auf die Archäologie für klare Verhältnisse zu sorgen. (Siehe auch den Beitrag zu 1.Könige 6,1 und dem Datum des Exodus.)

War Josuas Ausrottung der Einwohner von Jericho gerechtfertigt?

In Josua 6,21 lesen wir: »Und sie vollstreckten den Bann an allem, was in der Stadt war, an Mann und Frau, an Alt und Jung, an Rind, Schaf und Esel, mit der Schärfe des Schwertes.« In den Versen 22-23 wird gesagt, dass die Prostituierte Rahab, die ihr Leben für zwei israelitische Spione riskierte, die die Stadt auskundschaften sollten, zusammen mit ihrer ganzen Familie vor dem Tod verschont wurde – so wie die beiden Spione es ihr versprochen hatten. Doch alles Brennbare in der Stadt wurde dem Feuer übergeben; und alle Gegenstände aus Gold, Silber, Eisen und Bronze wurden für den Schatz der Stiftshütte verwendet.

Eine derart vollständige Zerstörung mag unnötig hart erscheinen, da sie auch Säuglinge betraf, die zu jung für offene Sünden waren, selbst wenn sich vielleicht alle älteren Kinder und die Erwachsenen großer Verderbtheit schuldig gemacht hatten. Sollten wir diese Schärfe nicht als Ergebnis einer grausamen Beduinen-Mentalität vonseiten der Wüstenkrieger verstehen statt als Strafmaßnahme Gottes?

Als Antwort auf diesen humanitären Einwand müssen wir als Erstes erken-

nen, dass der biblische Bericht zeigt, dass Josua in dieser Sache nur Gottes Anordnungen ausführte. Mit anderen Worten: Der Bericht, der das Massaker schildert, ist derselbe, der auch Gottes Befehl enthält, dieses Massaker auszuführen. Daher müssen wir anerkennen, dass sich unsere Kritik nicht an Josua oder die Israeliten richten kann, sondern an den Gott, dessen Gebot sie gehorchten. (Andernfalls müssen wir beweisen, dass wir kompetent sind, den biblischen Bericht anhand unserer eigenen Vorstellungen darüber, was Gott tun oder nicht tun darf, zu korrigieren.) Wenn Kritik besteht, sollten wir uns nicht nur auf diesen Punkt konzentrieren, denn Jerichos Zerstörung war eine viel geringere Angelegenheit als die Auslöschung der Einwohner von Sodom und Gomorra und der Menschen in ihrer Umgebung (s. 1.Mose 19,24-25). Und bei dieser Katastrophe kamen wiederum weniger Menschen ums Leben als bei Noahs Flut, bei der außer Noahs Familie die gesamte Menschheit ausgelöscht wurde.

In 1.Mose 15,16 hatte Gott Abraham im Voraus gewarnt: »Und in der vierten Generation [d.h. vierhundert Jahre nach der Auswanderung nach Ägypten, denn Abraham war hundert Jahre alt, als er Isaaks Vater wurde] werden sie [die Israeliten] hierher [nach Kanaan] zurückkehren; denn das Maß der Schuld des Amoriters ist bis jetzt noch nicht voll.« Die letzte Aussage bedeutet, dass Gott die Bewohner Kanaans aus dem verheißenen Land, das er Abraham und seinem Samen zugedacht hatte, entfernen würde, wenn ihre Bosheit ein vorher festgelegtes Maß an Schuld erreicht hatte.

Der Verlust unschuldigen Lebens bei Jerichos Zerstörung war sehr bedauerlich, doch wir müssen anerkennen, dass es Zeiten gibt, in denen nur ein radikaler chirurgischer Eingriff das Leben eines vom Krebs befallenen Körpers retten kann. Die ganze Bevölkerung der vorsintflutlichen Zivilisation war hoffnungslos mit dem Krebsgeschwür moralischer Verderbtheit infiziert (1Mo 6,5). Hätte Gott einigen von ihnen das Überleben gestattet, obwohl sie noch immer gegen ihn rebellierten, hätten sie möglicherweise auch Noahs Familie angesteckt. Dasselbe galt für Sodoms widerwärtige Bevölkerung, die sich in den Tagen Abrahams und Lots ganz der Verderbtheit der Homosexualität und der Vergewaltigung hingegeben hatte. So wie später die Benjaminiten von Gibea (Ri 19,22-30; 20,43-48), mussten alle Einwohner vernichtet werden. Ebenso war es bei Jericho und Ai (Jos 8,18-26), bei Makkeda (Jos 10,28), Lachisch (V. 32), Eglon (V. 35), Debir (V. 39) und den Städten der Negev [Südland] und Schefela [Niederung] (V. 40). Beim nördlichen Feldzug wurden Hazor, Madon, Schimron und Achschaf ebenso gründlich zerstört (Jos 11,11-14).

In allen Fällen musste die verhängnisvolle Verunreinigung durch Götzendienst und moralische Verderbtheit beseitigt werden, bevor sich Israel si-

cher in diesen Gebieten niederlassen und einen monotheistischen, durch Gesetze regierten Staat als Zeugnis für den einen wahren Gott aufrichten konnte. So sehr wir den Verlust von Leben auch bedauern, müssen wir uns doch daran erinnern, dass weitaus größerer Schaden entstanden wäre, wenn diese Völker inmitten des hebräischen Volkes hätten weiterleben dürfen. Diese verdorbenen Menschen der kanaanitischen Gesellschaft waren eine große Bedrohung für das geistliche Überleben von Abrahams Nachkommen. Ihr Versagen, die Heiden im verheißenen Land vollständig auszurotten, führte zur Zeit der Richter zum moralischen und religiösen Ruin der zwölf Stämme (Ri 2,1-3.10-15.19-23). Erst einige Jahrhunderte später, zur Zeit Davids, beendeten die Israeliten erfolgreich die Eroberung des gesamten Landes, das Abrahams Nachkommen verheißen war (vgl. 1Mo 15,18-21). Dieser Triumph war nur möglich in einer Zeit beispielloser religiöser Kraft und Reinheit des Glaubens und der Glaubensausübung wie unter der Führerschaft Davids, eines »Mannes nach meinem [d.h. Gottes] Herzen« (1Sam 13,14; Apg 13,22).

Im Zeitalter der Gemeinde besitzen echte Gläubige Mittel, sich dem schädlichen Einfluss Unbekehrter zu widersetzen, welche den Menschen unter dem alten Bund kaum zur Verfügung standen. Als Kämpfer Christi, die ihm ihre Glieder als »Werkzeuge der Gerechtigkeit« (Röm 6,13) unterstellt haben und in denen Gottes Heiliger Geist wohnt, sind wir in der Lage, unser Leben inmitten einer verdorbenen und entarteten nicht-christlichen Kultur zu führen (ob im Römischen Reich oder im modernen säkularisierten Europa oder Amerika) und Gott dennoch treu zu bleiben. Wir haben das Beispiel vom Kreuz und vom Sieg der Auferstehung Christi, unseres Herrn, und er geht mit uns zu jeder Zeit überallhin, wenn wir seinen großen Missionsauftrag ausführen.

Als neutestamentliche Gläubige sind die Waffen unseres Kampfes nicht fleischlicher Natur, sondern geistlicher: Sie sind »mächtig für Gott zur Zerstörung von Festungen; so zerstören wir Vernünfteleien und jede Höhe, die sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt, und nehmen jeden Gedanken gefangen unter den Gehorsam Christi« (2Kor 10,4-5). Diese Waffen, die weitaus mächtiger sind als die von Josua, können die Herzen der Menschen für Gott erobern. Als Botschafter Christi haben wir keinen Anlass, unseren Glauben und unser Land durch physische Waffen zu beschützen (so wie die Israeliten es mussten, wenn sie geistlich überleben wollten). Im Gegenteil: Wir unternehmen einen lebensrettenden Angriff als Menschenfischer, die den Unerretteten und Unbekehrten nachgehen, wo immer sie zu finden sind. Doch müssen wir anerkennen, dass unsere Situation viel vorteilhafter ist als ihre, und unsere Aussichten auf einen Sieg über die Welt weitaus größer sind, als sie sie besaßen. Dafür können wir Gott danken. Aller-

dings müssen wir uns vor einer Verurteilung derer hüten, die unter den Bedingungen vor dem Kreuz von Golgatha lebten, und erkennen, dass sie im Gehorsam und Glauben gegenüber Gott handelten, als sie seine Anordnungen in Bezug auf die Kanaaniter ausführten.

Wie lässt sich Josuas Altar auf dem Berg Ebal (Jos 8,30) mit der späteren Verurteilung der »Höhenaltäre« in Einklang bringen?

Es sollte uns klar sein, dass eine spätere Verurteilung der Götzendienstzentren, bekannt als »Höhen« (*bāmôṯ*), keine Rückwirkung auf Altäre haben kann, die vor dem Bau des salomonischen Tempels in Jerusalem (ca. 960 v.Chr.) zur Anbetung Jahwes errichtet wurden. Diese Konstruktionen, die später von Jerobeam I. (ca. 930 v.Chr.) als konkurrierende Heiligtümer eingerichtet wurden, um die Bürger seines Nordreichs von der Anbetung im Jerusalemer Tempel bei verschiedenen heiligen Jahresfesten abzuhalten, waren ein klarer Verstoß gegen Gottes Anordnung in 5.Mose 12,2-14. Diese Bibelstelle, die die Anbetung auf ein einziges nationales Heiligtum beschränkte, verlangte die totale Zerstörung aller Altäre, die der Anbetung falscher Götter gewidmet waren, einschließlich ihrer heiligen Gedenksteine (*maṣṣēḇôt*) und Holzpfeiler (*ʾᵃšērím*) (V. 2-6) – die nach dem kanaanitischen Aberglauben den Wohnort der männlichen Gottheit und seiner Gattin darstellten. Für dieses Zentralheiligtum wurde kein bestimmter Standort festgelegt – zwischen der Eroberung und dem Bau des salomonischen Tempels wechselte es mit der Zeit von Gilgal nach Silo und dann nach Gibeon –, vielmehr wurde es aufgerichtet, wo immer sich Stiftshütte und Brandopferaltar befanden. Nach der Fertigstellung des salomonischen Heiligtums und seiner feierlichen Einweihung bei einer großen Nationalversammlung (1Kö 8) war klar, dass alle Opfer in diesem großen Tempel – und nur dort – dargebracht werden sollten.

Unter dem Einfluss seiner götzendienerischen ausländischen Frauen autorisierte derselbe Salomo später den Bau eines *bāmāh* (oder Bergheiligtums) für Kemosch, den Gott der Moabiter, und für Milkom, den Gott der Ammoniter (1Kö 11,5-7), und zweifelsohne auch für andere heidnische Gottheiten, einschließlich jener, die seine ägyptische Frau, die Tochter des herrschenden Pharaos, bevorzugte. Dieses schlechte Beispiel führte zu einer allgemeinen Missachtung des Verbots aus 5.Mose 12,2-14, und in vielen anderen Kultzentren wurden *bāmôṯ* aufgerichtet, sowohl im Nordreich (unter König Jerobeams Führung) als auch in Juda. Im Rahmen religiöser Erweckungen unter Asa (2Chr 14,2 – allerdings nicht auf gründliche und dauerhafte Weise; vgl. 1Kö 15,12-14), Joschafat, Asas Sohn (2Chr 17,6), Hiskia (2Kö 18,4) und Josia (2Kö 23,4-8) wurden die Höhen in Juda regelmäßig zerstört.

Anscheinend waren einige der judäi-

schen *bāmôtt* Kultzentren zur Anbetung Jahwes. Sie dienten der Bequemlichkeit der örtlichen Bevölkerung in den verschiedenen Provinzen des Königreichs. Trotzdem verstießen sie gegen das Gesetz des Zentralheiligtums in 5.Mose 12 und wurden deshalb von Gottes wahren Propheten verurteilt. 2.Könige 23,8 legt nahe, dass an einigen dieser Heiligtümer levitische Priester dienten. Die Tatsache, dass sie laut dem Gesetz aus 5.Mose 13, welches die Hinrichtung jedes Götzendieners verlangte, nicht getötet wurden, deutet stark darauf hin, dass sie an örtlichen Altären dienten, die Jahwe gewidmet waren. Zur Zeit von Josias Reformation wurden sie am Leben gelassen und durften sogar Lebensmittel zu sich nehmen, die der Unterstützung der aaronitischen Priesterschaft dienten. Der Zutritt zum wahren Tempel in Jerusalem war ihnen jedoch verwehrt.

Josuas Altar auf dem Berg Ebal, der der ganzen israelitischen Versammlung bei der Erneuerung des nationalen Bundes diente (Jos 8,30-35), war in vollkommener Übereinstimmung mit der Altarverordnung in 2.Mose 20,24-25: »An jedem Ort, wo ich meines Namens werde gedenken lassen, werde ich zu dir kommen und dich segnen.« Selbst nach der Fertigstellung des salomonischen Tempels gab es Situationen in der Geschichte des Nordreichs, wo Gott in Zeiten großer nationaler Krisen die Errichtung eines Altars genehmigte und segnete. Dies war auch bei Elias Altar auf dem Gipfel des Karmel der Fall, wo auf wundersame Weise Feuer vom Himmel auf sein Brandopfer fiel, wodurch Ahab und seinen Armeen gezeigt wurde, dass Jahwe der wahre und lebendige Gott war und Baal nur pure Einbildung der Propheten Isebels (1Kö 18,30-39).

Warum musste Israel seinen Bund mit den Gibeonitern halten, nachdem diese ihn durch Betrug erschlichen hatten (Jos 9)?

Josua 9 enthält die clevere Täuschung der gibeonitischen Gesandten (V. 4-5), als sie in Israels Lager kamen, um einen Bündnis- und Friedensvertrag abzuschließen. Sie logen, als sie sagten, sie kämen »aus einem sehr fernen Land« (V. 9), weil sie den Gott Israels bewunderten, der seinem Volk auf so wundersame Weise geholfen hatte. Sie behaupteten, sie hätten eine so weite Strecke zurückgelegt, dass ihr frisches Brot bei ihrer Ankunft in Gilgal alt und bröckelig geworden war. Gibeon lag jedoch weniger als eine Tagesreise entfernt. Zweifellos hatten sie sich der Verdrehung von Tatsachen schuldig gemacht und Israel durch Betrug ein Bündnis abgerungen. Unter normalen Bedingungen wären die Israeliten daher nicht verpflichtet gewesen, den Vertrag mit ihnen einzuhalten. Angesichts der berechneten Täuschung der Gibeoniter hätte jeder Gerichtshof sie von der Einhaltung ihrer Zusagen entbunden.

Jedoch war es keine gewöhnliche Vertragsverpflichtung, da sie durch einen

feierlichen Schwur im Namen Jahwes, ihres Gottes, besiegelt wurde. Weil sie vor dem Abkommen mit diesen heidnischen Kanaanitern nicht zuerst Gott befragt hatten, waren die Israeliten an ihre Bundesverpflichtungen gebunden, die sie im Namen Jahwes geschworen hatten (V. 15). Die Israeliten unterließen es, diese Sache Gott im Gebet vorzulegen (V. 14), weil sie meinten, sie könnten sich auf ihr eigenes gutes Urteilsvermögen und den Beweis des trockenen, krümeligen Brotes verlassen. Deshalb waren sie an ihren Schwur gebunden, und dies sogar auf unbegrenzte Zeit. Da Saul einige Gibeoniter tötete (2Sam 21,1-14), gehörte der Verstoß gegen diese Bundesverpflichtung zu den Vergehen, die Gott an Israel heimsuchte.

Wie ist der verlängerte Tag in Josua 10,12-14 zu erklären?

Das Buch Josua berichtet von mehreren Wundern, doch möglicherweise ist keines so erwähnenswert und so ausgiebig diskutiert worden wie die 24-stündige Verlängerung des Tages, an dem die Schlacht von Gibeon ausgetragen wurde (10,12-14). Es wurde der Einwand erhoben, dass unvorstellbare Katastrophen den ganzen Planeten und alle Dinge auf seiner Oberfläche erschüttert hätten, wenn die Erdrotation wirklich für 24 Stunden ausgesetzt hätte. Obwohl jene, die an Gottes Allmacht glauben, wohl kaum einräumen würden, dass Jahwe solche Katastrophen nicht verhindern konnte und die physikalischen Gesetze, die dazu hätten führen können, nicht außer Kraft setzen konnte, scheint es (aufgrund des hebräischen Textes) nicht unbedingt nötig, die Ansicht zu vertreten, dass der Planet in seiner Umdrehung plötzlich angehalten wurde. Vers 13 bemerkt, dass sich die Sonne »nicht beeilte unterzugehen, ungefähr einen ganzen Tag lang«. Die Worte »sich nicht beeilte« scheinen auf eine Verzögerung der Rotation hinzuweisen, so dass die Umdrehung 48 Stunden dauerte statt der üblichen 24.

Zur Stützung dieser Auslegung haben Nachforschungen ägyptische, chinesische und hinduistische Aufzeichnungen über einen langen Tag ans Licht gebracht. Harry Rimmer berichtet, einige Astronomen seien zu dem Schluss gekommen, dass in unserer astronomischen Berechnung ein ganzer Tag fehlt. Rimmer stellt fest, dass Pickering vom Harvard-Observatorium diesen fehlenden Tag auf die Zeit von Josua zurückverfolgte; ebenso wie Totten von der Universität Yale (vgl. Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* [Grand Rapids: Eerdmans, 1954], S. 159). Ramm erklärt jedoch, dass er diesen Bericht nicht belegen konnte, möglicherweise weil diese Universitäten es vorzogen, derartige Berichte nicht zu archivieren.

Eine andere Möglichkeit wurde aus einer geringfügig abweichenden Interpretation des Wortes *dôm* (in der RELB mit »blieb stehen« übersetzt) geschlossen.

Dieses Verb bedeutet gewöhnlich »still sein«, »verstummen« oder »aufhören«. E.W. Maunders von Greenwich und Robert Dick Wilson von der Universität Princeton interpretieren Josuas Gebet daher als Bitte, dass die Sonne aufhören möge, ihre Hitze auf seine kämpfenden Truppen auszusenden, so dass sie die Schlacht unter besseren Bedingungen fortsetzen konnten. Der äußerst zerstörerische Hagel, der die Schlacht begleitete, verleiht dieser Ansicht eine gewisse Glaubwürdigkeit. Zudem wurde sie von Männern mit unbestritten konservativen Überzeugungen vertreten. Dennoch muss zugegeben werden, dass aufgrund von Vers 13 eine Verlängerung des Tages wohl zu bevorzugen ist: »Die Sonne blieb stehen mitten am Himmel und beeilte sich nicht unterzugehen, ungefähr einen ganzen Tag lang.«

Keil und Delitzsch (*Joshua, Judges, Ruth*, S. 110) regen an, dass es für Josua und ganz Israel so schien, als wenn es eine übernatürliche Verlängerung des Tages gegeben hätte, da sie an einem Tag die Arbeit von zweien verrichten konnten. Sie hätten wohl nur sehr schwer unterscheiden können, ob sich die Erde in normaler Geschwindigkeit drehte, wenn die Erdrotation ihr einziges Kriterium für die Zeitmessung war. Ferner fügen sie noch die Möglichkeit hinzu, dass Gott möglicherweise eine optische Verlängerung des Sonnenscheins bewirkte, so dass er auch noch nach der normalen Untergangszeit der Sonne durch eine spezielle Strahlenbrechung sichtbar war.

Hugh J. Blair (»Joshua«, in Guthrie, *New Bible Commentary*, S. 244) legt nahe, dass Josua früh am Morgen betete, als der Mond im Westen stand und die Sonne im Osten. Die Antwort kam in Form von Hagel, der die Dunkelheit verlängerte und den Überraschungsangriff der Israeliten ermöglichte. So wurde in der Dunkelheit des Hagelschauers die Niederlage der Feinde besiegelt; und wir sollten vielmehr von Josuas »langer Nacht« als seinem »langen Tag« sprechen. Dies ist im Wesentlichen der Standpunkt von Maunders und Wilson. Eine solche Auslegung erfordert nicht das Anhalten der Erdachse, doch sie passt nicht zu der Aussage von Josua 10,13, wodurch ihre Berechtigung zweifelhaft erscheint.

Richter

Wie starb Sisera wirklich? Richter 5,24-27 und 4,21 scheinen sich in diesem Punkt zu widersprechen. Und wie konnte Jael nach diesem Mord gelobt werden?

In Richter 4,21 wird geschildert, wie Jael, Hebers Frau, zu ihrem schlafenden Gast ging, einen langen, spitzen Zeltpflock an seiner Schläfe anlegte und ihn dann mit einem einzigen Hammerschlag durch seinen Schädel bohrte. Vermutlich hatte sie es ihm vorher auf einem Feldbett gemütlich gemacht und eine wärmende Decke auf ihn gelegt. In Richter 5,24-27 wird bestätigt, dass sie ihm erst Milch zu trinken gab, bevor er sich schlafen legte. Nachdem er dann tief eingeschlafen war, bohrte sie ihm den Zeltpflock in der in Richter 4,21 beschriebenen Weise durch den Schädel, was ihn sofort tötete. Vers 27 liefert die Information, dass sein Körper nach dem Schlag krampfartig auf den Zeltboden sank, direkt zwischen Jaels Füße. Keinesfalls findet sich hier ein Widerspruch, und es ist schwer zu erkennen, wie diese Frage überhaupt aufkommen konnte.

Die schwierigere Frage bezieht sich auf die moralische Beurteilung von Jaels Tat. Sie hatte sicher gegen die Pflicht verstoßen, ihren Gast zu beschützen, den sie in ihrem Haus in Frieden aufgenommen hatte. Sachlich gesehen, hatte sie sich des Mordes schuldig gemacht. Und obwohl der Text von Richter an keiner Stelle Gottes Billigung dieser Tat enthält, kann es doch keinen Zweifel daran geben, dass Debora, Gottes Prophetin (4,4), sie für lobenswert hielt. Sie und ihr Mitstreiter Barak, der an der Niederlage von Siseras Armee und Israels Befreiung von der Unterdrückung Jabins beteiligt war, drückten in Kapitel 5 ihre Wertschätzung und Bewunderung für Jaels Mut aus, diesen gefürchteten Krieger zu töten.

Bei der Beurteilung von Jaels Tat müssen mehrere Faktoren berücksichtigt werden. Nach der Niederlage von Siseras Armee und der Wiederherstellung der israelitischen Regierung hätte Jael dafür angeklagt werden können, dass sie einem flüchtigen Verbrecher Unterschlupf gewährte, da sie ihn als Gast in ihrem Zelt aufnahm. Anscheinend war Jael in diesem Augenblick allein und somit nicht in der Lage, einem bewaffneten und starken Soldaten wie ihm den Eintritt zu verwehren oder ihm zu sagen, dass er weiterziehen und woanders Zuflucht suchen solle. Hätte sie das versucht, so hätte er sich fraglos mit Gewalt Zutritt verschafft; und wahrscheinlich hätte er sie zuerst getötet, um sie daran zu hindern, seinen Aufenthaltsort zu verraten. Schließlich war Sisera für seine brutale und tyrannische Unterdrückung des Volkes Got-

tes bekannt, die zu einem späteren Zeitpunkt vielleicht wieder aufgeflammt wäre, wenn er hätte entkommen können. Das bedeutete, dass Jael eine Mitschuld an der Tötung unschuldiger Menschen gehabt hätte, wenn Sisera seine Angriffe gegen Israels Nordstämme zukünftig fortgesetzt hätte. Sie war nicht bereit, sich daran zu beteiligen. Ihr missfiel auch die nahezu sichere Aussicht, dass sie und ihr Mann Schande auf sich nehmen und als Verräter getötet werden würden, nachdem Deboras und Baraks siegreiche Truppen Siseras Flucht zu ihrem Haus verfolgt hatten. Jaels Hingabe an Jahwe und sein Volk hätten es ihr zudem nicht gestattet, auf diese Weise zu Israels Feinden überzulaufen. Somit hatte sie keine Wahl, als die beschriebene Taktik anzuwenden. Angesichts der qualvollen Alternative zwischen zwei moralischen Prinzipien musste sie sich für das kleinere Übel entscheiden.

Warum erlaubte Gott, dass Jeftahs törichtes Gelübde seinen Lauf nahm?

Das Wesen von Jeftahs Gelübde wurde häufig missverstanden. Vor seiner entscheidenden Auseinandersetzung mit den mächtigen Ammonitern gab Jeftah Gott das feierliche Versprechen (Ri 11,30-31), dass der Erste, der bei seiner Rückkehr aus seinem Haus käme, dem Herrn gehören würde, wenn Gott ihm den Sieg über die Feinde schenkte. »Ich will ihn als Brandopfer opfern!«

Offensichtlich würde es irgendeinen Menschen treffen, jemand aus Jeftahs Haushalt oder ein Mitglied seiner Familie, und jemand, dem Jeftah persönlich so sehr am Herzen lag, dass er ihn als Erster begrüßen wollte. Der hebräische Text schließt die Möglichkeit von Tieren als Brandopfer aus, da der Ausdruck: »wer es auch sei –, der aus der Tür meines Hauses herauskommt«, nie für Tiere verwendet wird (Keil und Delitzsch, *Joshua, Judges, Ruth*, S. 385).

Wäre es ein Tier gewesen, so hätte kein Problem bestanden, es auf dem Altar als Blutopfer darzubringen (was das hebräische Wort für Brandopfer [*ʿôlāh*] normalerweise bedeutet). Da es sich aber um einen Menschen aus seinem Haushalt handelte, der Jeftah als Erster begrüßen würde, kam ein Blutopfer in diesem speziellen Fall nicht in Frage. Warum? Weil Gottes Gesetz Menschenopfer strengstens und wiederholt verbot (s. 3Mo 18,21; 20,2-5; 5Mo 12,31; 18,10).

Für Jeftah und jeden anderen Israeliten wäre es vollkommen undenkbar gewesen, Gott durch eine solch abscheuliche Tat in seiner Gegenwart oder auf seinem Altar gefallen zu können. »Dem HERRN, deinem Gott, sollst du so etwas nicht antun. Denn alles, was dem HERRN ein Gräuel ist, was er hasst, haben sie [die Kanaaniter] für ihre Götter getan; denn sogar ihre Söhne und ihre Töchter haben sie für ihre Götter im Feuer verbrannt. Das ganze Wort, das ich euch gebiete, das sollt ihr bewahren, um es zu tun. Du sollst zu

ihm nichts hinzufügen und nichts von ihm wegnehmen« (5Mo 12,31-13,1). Auch in 5.Mose 18,10-12 lesen wir: »Es soll unter dir niemand gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt ... Denn ein Gräuel für den HERRN ist jeder, der diese Dinge tut. Und um dieser Gräuel willen treibt der HERR, dein Gott, sie vor dir aus.«

Angesichts Gottes wohl bekanntem Verbot und seiner ausdrücklichen Abscheu vor dieser Praxis wäre es einer völligen Verleugnung der Souveränität Gottes gleichgekommen, wenn Jeftah so etwas getan hätte. Es wäre eine Zurückweisung des Bundes gewesen, der Israel zu Gottes heiligem Volk machte.

Ebenso unglaublich ist die Vorstellung, dass Gott ihm den Sieg über den Feind zusicherte, wenn er doch wusste, dass Jeftah beabsichtigte, sein Gesetz zu missachten und seinen Bund mit Füßen zu treten. Ein solches Verständnis von der Begebenheit würde ein unduldbares theologisches Problem darstellen, da es Gottes eigene Integrität kompromittiert.

Was geschah aber wirklich, wenn Jeftah seine Tochter nicht auf dem Altar opferte? Delitzsch meint, die ganze Art und Weise, wie die Erfüllung des Gelübdes beschrieben wird, deute darauf hin, dass sie einem lebenslangen Dienst für den Herrn am nationalen Heiligtum geweiht wurde. Richter 11,37-38 berichtet, dass ihr eine Trauerzeit von zwei Monaten gestattet wurde, nicht um ihren bevorstehenden Tod, sondern vielmehr ihre dauerhafte Jungfräulichkeit (*bᵉṯûlîm*) zu beweinen – und das daraus resultierende Auslöschen der Abstammungslinie ihres Vaters, weil sie sein einziges Kind war. Da sie zum Dienst an der Stiftshütte abgesondert wurde (vgl. 2Mo 38,8; 1Sam 2,22 hinsichtlich weiterer Erwähnungen dieser geweihten Jungfrauen, die ihren Dienst an der Stiftshütte taten), würde sie nie Mutter werden. So wird auch betont, dass sie »aber keinen Mann erkannt hatte« (Ri 11,39). Dies wäre eine sinnlose Bemerkung, wenn man sie tatsächlich getötet hätte.

Jeftah handelte wie ein Ehrenmann, als er sein Versprechen hielt und seine Tochter als lebendiges Opfer darbrachte, so wie alle Christen sich selbst vor Gott darstellen sollen (Röm 12,1). Hätte er die furchtbare Gräueltat begangen, sein eigenes Kind zu töten, wäre er niemals in die Liste der Glaubenshelden in Hebräer 11 aufgenommen worden. (Eine umfassende und empfehlenswerte Behandlung des gesamten Themas findet sich in Keil und Delitzsch, *Joshua, Judges, Ruth*, S. 384-395).

Warum brachte Gott Simson dazu, eine Romanze mit einer heidnischen Frau anzufangen, um dadurch Unfrieden zwischen Israel und seinen Nachbarn zu erzeugen (Ri 14,4)?

Simson scheint freundschaftliche Beziehungen zu philistäischen Obersten gepflegt zu haben, die den Stamm Dan

als Vasallen unterworfen hatten. Viele Jahre lang unterdrückten diese aggressiven und kriegerischen Ausländer aus Kreta einen Großteil Israels. In der ganzen Zeit von Samuel bis Saul setzten sie ihnen zu, bis König David sie um 1000 v.Chr. endgültig bezwang. Simson war der Einzige, der die Macht der Philister brechen konnte. Allerdings war er zu sehr mit seinen persönlichen Interessen und Vergnügungen beschäftigt, um die Aufgabe in verantwortungsbewusster Weise zu übernehmen. Seine enorme physische Kraft und sein Mut entsprachen nicht annähernd seiner Hingabe an Gottes Berufung. Von Geburt an als Nasiräer dem Dienst des Herrn geweiht, hatte er eine eigensinnige Haltung entwickelt, die vollkommen ichbezogen war. Um ihn also gegen die Unterdrücker seines Volkes aufzubringen, musste er dazu gebracht werden, dass er hinsichtlich seiner persönlichen Interessen mit ihnen in Streit geriet. Seine gottesfürchtigen Eltern drängten ihn, sich nicht mit philistäischen Frauen einzulassen, ganz gleich wie schön sie waren. Doch Simson schlug ihre Warnungen in den Wind und bestand auf seinem eigenen Weg.

Das ist der Hintergrund von Vers 4: »Sein Vater und seine Mutter erkannten aber nicht, dass es von dem HERRN war; denn er suchte einen Anlass bei den Philistern. In jener Zeit herrschten nämlich die Philister über Israel.« Es war an der Zeit, dass ein neuer Held auf die Bühne trat und Israel von der heidnischen Unterdrückung befreite, so wie in den Tagen Otniels, Ehuds und Gideons. Doch Simson war zu sehr mit sich selbst beschäftigt, um Gottes Ruf Beachtung zu schenken. Deshalb benötigte er ein starkes Motiv, um sich an den Philistern für ein Unrecht zu rächen, das sie ihm angetan hatten. Gott benutzte sogar Simsons fleischliche Reaktion, um in seiner Gnade seinem Volk die Last der Unterdrücker zu erleichtern. Nachdem die philistäischen Hochzeitsgäste seiner jungen Braut die Lösung des Rätsels entlockt hatten, griff er die jungen Männer (möglicherweise von der Bürgerwehr) im nahe gelegenen Aschkelon an, um sie ihrer Kleidung zu berauben, damit er seine verlorene Wette begleichen konnte (14,19).

Nachdem Simson herausfand, dass die Braut, die er empört verlassen hatte, einem anderen Mann gegeben wurde, brannte er aus Ärger das ganze Getreide der Stadt nieder. Daraufhin sandten die Philister natürlich ihre Soldaten aus, um ihn gefangen zu nehmen und für seine Tat zu bestrafen (Ri 15,6-8), ein Unterfangen, das beim Felsen von Etam und bei Ramat-Lehi (V. 14-17) zu ihrem eigenen Tod führte. Dadurch lockerte sich der Druck, den Philistäa so lange auf die Israeliten ausgeübt hatte. Selbst Simsons Dummheit, seiner philistäischen Freundin Delila das Geheimnis seiner Stärke zu verraten, führte letzten Endes beim Zusammenbruch von Dagons Tempel zum Tod der philistäischen Führung. »So waren die Toten, die er mit seinem Tod tötete, zahlrei-

cher als die, die er in seinem Leben getötet hatte« (Ri 16,30).

Wie konnte Simsons Ehe »von dem Herrn« sein, wie es in Richter 14,4 heißt, wenn es doch falsch ist, Ungläubige zu heiraten?

Aus Richter 14,3 wird deutlich, dass Simson das Falsche tat, als er die philistäische Frau aus Timna heiratete, da seine Eltern ihm wegen der Heirat mit einer Ungläubigen Vorhaltungen machten. Doch der eigensinnige junge Mann bestand darauf: »Diese nimm mir, denn sie ist in meinen Augen die richtige!« Vers 4 deutet dann an, dass der Herr Simson im Kampf gegen die Philister gebrauchen wollte: »Sein Vater und seine Mutter erkannten aber nicht, dass es von dem HERRN war; denn er suchte einen Anlass bei den Philistern.«

Es wäre ein Fehler, aus dieser Aussage zu schließen, dass Simsons Verstoß gegen das mosaische Gesetz, das Mischehen dieser Art strengstens untersagte, Gott gefiel. Doch es bedeutet, dass Gott beabsichtigte, Simson bei der Befreiung seines Volkes von der Tyrannei der gottlosen Philister zu gebrauchen. Da Simson bis zu diesem Zeitpunkt freundschaftliche Beziehungen mit ihnen pflegte, hätte er wahrscheinlich nichts getan, um Israel vom Joch dieser heidnischen Oberherren zu befreien. Er musste sich mit ihnen anlegen, bevor er zum Held seines Landes werden konnte. Nach dieser unglücklichen Ehe, die nie wirklich vollzogen wurde, herrschten die richtigen Bedingungen für Simson, um gegen Philistäa Flagge zu zeigen.

Wie konnte Simson dreihundert Füchse für seine Rache an Timna fangen?

In Richter 15 wird geschildert, wie sich Simson an der philistäischen Stadt Timna rächen wollte, nachdem seine Braut einem anderen Mann gegeben wurde. In Vers 4 heißt es: »Und Simson ging hin und fing dreihundert Füchse. Und er nahm Fackeln und kehrte [die Füchse] Schwanz zu Schwanz und befestigte eine Fackel zwischen je zwei Schwänzen in der Mitte.« Dann zündete er die Fackeln an und ließ die Füchse auf die Felder der timnitischen Bauern rennen, um ihr gesamtes Getreide zu vernichten. Der Text liefert uns keine Informationen über die Methode, mit der Simson so viele Füchse einfangen konnte, wo doch die meisten Menschen schon große Probleme damit haben, nur einen von ihnen zur Strecke zu bringen. Ob sich seine übermenschliche Stärke mit einer ebenso übermenschlichen Schnelligkeit paarte, die ihn flinker sein ließ als sie, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Vielleicht setzte er auch einige außergewöhnlich verlockende Fallen ein und hielt die Füchse in Käfigen, bis er für sein Vorhaben genügend zusammenhatte. Vermutlich zog er sich dicke Lederhandschuhe an, um sich gegen ihre

scharfen Zähne zu schützen. Auf jeden Fall schaffte er es. Mit Sicherheit war er eine Klasse für sich. Doch ein Krieger, der tausend bewaffnete Soldaten mit nur einem einzigen Kieferknochen eines Esels töten konnte (V. 15), hatte wohl kaum Probleme, mit dreihundert Füchsen fertig zu werden.

Rut

Ist Boas' Geschäft mit dem Verwandten in Rut 4,3-8 nicht entgegen der Bestimmungen in 5.Mose 25,5-10? Und widerspricht die Leviratsehe nicht dem Gesetz gegen Inzest in 3.Mose 18,16?

5.Mose 25,5-10 sieht vor, dass eine kinderlose Witwe von einem Bruder ihres verstorbenen Ehemannes zur Frau genommen werden und ihm einen Sohn schenken soll (wenn dies biologisch möglich ist). Dieser würde dann als rechtmäßiger Sohn und Erbe des verstorbenen Bruders anerkannt. Das bedeutet, dass der Name des Toten von dem Sohn, den sein Bruder zeugte, weitergetragen wird, so dass die Abstammungslinie des Verstorbenen nicht ausgelöscht wird. Doch in den Versen 7-8 wird es dem Bruder erlaubt, die Rolle des stellvertretenden Ehemannes zu verweigern. Sollte er sich jedoch dazu entschließen, ist die Witwe berechtigt, eine Beschwerde gegen ihn vor den Ältesten einzulegen, was ihm öffentliche Schande einbringen könnte. Die Witwe hätte dann das Recht, ihm die Sandale auszuziehen und ihn mit den Worten ins Gesicht zu spucken: »So soll dem Mann geschehen, der das Haus seines Bruders nicht bauen will!« (V. 9). Nach Vers 10 soll ab diesem Zeitpunkt sein Name in Israel bekannt sein als »Haus des Barfüßers«.

Wenn wir diese Bestimmung mit ihrem Anliegen des Fortbestands des Gedächtnisses und der Familienlinie des Verstorbenen mit den Verhandlungen zwischen Boas und dem ungenannten näheren Verwandten in Rut 4,3-8 vergleichen, dann sollten wir zusätzlich folgende Dinge berücksichtigen:

1. Gab es im unmittelbaren Familienkreis keinen Bruder mehr (denn Kiljon war ebenso verstorben wie Ruts Ehemann Machlon), fiel die Leviratsverpflichtung auf den nächststehenden lebenden Cousin.
2. Außer der Pflicht, als Stellvertreter des Verstorbenen beim ehelichen Verkehr zu dienen, bestand die damit verbundene Verpflichtung, allen Landbesitz des Toten zurückzukaufen, der veräußert werden sollte oder unter einem Zwangsvollstreckungsverfahren verloren gehen würde. (Obwohl dies in Verbindung mit der Anordnung des Levirats in 5.Mose 25 nicht erwähnt wird, schreibt es 3.Mose 25,25 vor: »Wenn dein Bruder verarmt und etwas von seinem Eigentum verkauft, dann soll als sein Löser sein nächster Verwandter kommen und das Verkaufte seines Bruders einlösen.«)
3. Im Falle einer nicht-israelitischen Witwe wie der Moabiterin Rut

könnte die Weigerung, die Pflicht eines Ersatzehemannes zu erfüllen, als berechtigter angesehen werden, da den Nachkommen der Moabiter ein Makel anhaftete. 5.Mose 23,3 sieht vor: »Ein Ammoniter oder Moabiter darf nicht in die Versammlung des HERRN kommen; auch die zehnte Generation von ihnen darf nicht in die Versammlung des HERRN kommen, für ewig.« Ob dies genauso für eine moabitische Frau galt, die mit einem Hebräer verheiratet war, wie für einen männlichen moabitischen Gläubigen, ist durchaus die Frage. Doch diese Möglichkeit ließ zumindest Zweifel aufkommen, die anscheinend als berechtigt wahrgenommen wurden.

4. Ob nun aus diesem Grund oder weil Rut den Verwandten (*gô'ēl*) nicht beschämen wollte, nachdem ihr Herz bereits für Boas schlug, durfte der Verwandte jedenfalls seine Sandale selbst ausziehen. Und ihm blieb die Demütigung erspart, dass man ihm ins Gesicht spuckte.

Diese vier speziellen Merkmale können wohl kaum als Widerspruch zum allgemeinen Gesetz der Leviratsehe in 5.Mose 25 angesehen werden. Die Grundregeln für eine formelle Ablehnung der Verpflichtung gegenüber einer Witwe sowie einer öffentlichen Übernahme dieser Verantwortung wurden von beiden Männern eingehalten. In Anbetracht der Tatsache, dass die wesentliche Absicht der Leviratsbestimmung in einer weitaus wünschenswerteren und passenderen Weise durch ihren liebenswürdigen Wohltäter Boas erfüllt wurde, konnte Rut freiwillig auf die Anschuldigung und Beschämung des anderen *gô'ēl* verzichten.

Was das Gesetz gegen Inzest mit der Frau eines Bruders betrifft (3Mo 18,16), so bezieht sich das offensichtlich nicht darauf, dass der lebende Bruder die kinderlose Witwe in sein Haus aufnimmt und als Stellvertreter seines Bruders handelt. Hätte er versucht, seine Schwägerin unter anderen Bedingungen zu heiraten (wie z.B. Herodes, der Vierfürst, der seinem Bruder Philippus dessen Frau Herodias abwarb), wäre es ein klarer Fall von Inzest gewesen – und somit ein Kapitalverbrechen. Oder wenn Rut Machlon einen Sohn geschenkt hätte, wodurch sie für jeden seiner lebenden Brüder unannehmbar gewesen wäre – und vielleicht sogar für einen Cousin ersten Grades (was Boas anscheinend nicht war).

1. Samuel

Wie konnten zur Zeit Samuels über 50 000 Mann in Bet-Schemesch leben (1Sam 6,19)? Warum kam ein solch extremes Gericht über sie? (Diese Frage betrifft u.a. SCH2000, SCH, LUT.)

Es stimmt schon, dass 50 000 Mann die normale Bevölkerungszahl einer Ortschaft wie Bet-Schemesch im 11. Jahrhundert v.Chr. weit überstiegen hätten. Überzeugende Gründe lassen uns jedoch annehmen, dass der Originaltext von 1.Samuel 6,19 eine wesentlich geringere Zahl angibt. Entsprechend der Grammatik des biblischen Hebräisch wird an keiner anderen Stelle eine Zahl wie 50 070 in dieser Weise geschrieben. Normalerweise hätte die Formulierung entweder *šiḇʻîm ʼîš waḥᵃmiššîm ʼeleḇ ʼîš* (wörtl. »siebzig Mann und fünfzigtausend Mann«) gelautet oder in absteigender Folge – die weitaus gebräuchlicher war – *ḥᵃmiššîm ʼeleḇ ʼîš wᵃšiḇʻîm ʼîš* (»fünfzigtausend Mann und siebzig Mann«). Die Tatsache, dass der hebräische Text an dieser Stelle keine der beiden üblichen Wortfolgen benutzt, lässt den berechtigten Verdacht aufkommen, dass der Text im Laufe der Übertragung versehentlich durcheinander gebracht wurde. (In 1.Samuel finden sich offensichtlich mehr Textfehler als in nahezu jedem anderen Buch des Alten Testaments.)

Während bereits in der hebräischen Vorlage der Septuaginta diese Lesart gefunden wird (*hebdomēkonta andras kai pentēkonta chiliadas andrōn*, »siebzig Mann und fünfzigtausend Mann«), ist es äußerst bedeutsam, dass sogar Josephus (*Altertümer*, 6.1.4.) im späten 1. Jahrhundert n.Chr. von nur siebzig Toten in Bet-Schemesch spricht und die Zahl »fünfzigtausend« gänzlich unerwähnt lässt. Folglich ist es nicht nötig, diese hohe Zahl als Bestandteil des Originalmanuskriptes von 1.Samuel zu verteidigen. Ebenso unwahrscheinlich ist es, dass mehr als siebzig Mann an dem Frevel beteiligt waren, als der Sühnedeckel (LUO: »Gnadenstuhl«) von der Bundeslade genommen wurde, um ihren Inhalt zu betrachten. Es ist kaum vorstellbar, dass sich fünfzigtausend Leute an der offenen Lade aufstellten, um einen Blick in ihr Inneres zu werfen und sich mit den beiden enthaltenen Tafeln der Zehn Gebote zufrieden zu geben (vgl. 1Kö 8,9). Deshalb ist ein solch großer Verlust an Menschenleben nahezu unerklärlich. Die siebzig Männer, die an diesem Frevel beteiligt waren, zeigten jedoch eine derart respektlose Haltung gegenüber Gott, der die ernsteste aller Sanktionen über diesem Symbol seiner Gegenwart verhängt hatte, dass es kaum verwunderlich ist, dass sie ihr Leben so plötzlich einbüß-

ten – ähnlich wie Usa zur Zeit Davids, der bloß das Äußere der Lade berührte, um sie in dem schlingernden Wagen zu stabilisieren (2Sam 6,6-8).

Warum verurteilte Gott den Wunsch der Israeliten nach einem König (1Sam 8,7-9), nachdem er ihnen Regeln für zukünftige Könige gegeben hatte (5Mo 17,14-20)?

Es kann keinen Zweifel daran geben, dass Gottes Plan für Israel einen König beinhaltete, eine speziell auserwählte Dynastie aus dem Stamm Juda (1Mo 49,10), und dass er in Erwartung dieses Ereignisses in 5.Mose 17 bestimmte Richtlinien für solch einen theokratischen König festgelegt hatte (insbesondere sollte er sich nicht Reichtum und nicht viele Pferde und Frauen aneignen). Doch dies stellt überhaupt kein Problem in Bezug auf die Einsetzung einer monarchischen Regierungsform in Israel zu einem späten Zeitpunkt in Samuels Laufbahn dar. Nachdem sich seine beiden eigenen Söhne, Joel und Abija, als unwürdig und unfähig zur Leiterschaft erwiesen hatten, bat das israelitische Volk Samuel, einen Regenten auszuwählen und zu salben, der ihnen mit der ganzen Autorität eines Monarchen als dauerhafter König dienen sollte (1Sam 8,5).

Angesichts Israels schwankenden Schicksals unter der langen Abfolge von »Richtern« nach Josuas Tod war es alles in allem nicht überraschend, dass das Volk nach einer solchen Lösung für seine Unfähigkeit und Uneinigkeit als Nation verlangte. Doch ihre Bitte missfiel dem Herrn, da sie auf der Annahme basierte, dass sie dieselbe Regierungsform haben sollten wie ihre Nachbarn. Ihr Motiv war es, sich der Welt anzupassen, anstatt an der heiligen und vollkommenen Verfassung festzuhalten, die Gott ihnen durch Mose in Form des Pentateuchs gegeben hatte. In gewisser Hinsicht stellten sie Gottes Gesetze als für ihre Bedürfnisse unangemessen beiseite und schlossen sich den götzendienerischen Heiden an. Gegenüber Samuel drückten sie ihren Wunsch folgendermaßen aus: »Nun setze doch einen König über uns, damit er über uns Richter sei, wie es bei allen Nationen ist!« Sie hatten vergessen, dass Gott sie aus der Welt herausgerufen hatte, um sich ihr nicht anzupassen, sondern in Bundesgemeinschaft mit Jahwe zu leben als ein Zeugnis der Gottesfürchtigkeit vor der ganzen heidnischen Welt.

Trotzdem ist ebenso klar, dass der Herr von Beginn an eine monarchische Regierungsform für sein Volk beabsichtigte. Schon Abraham hatte er verheißen: »Ich werde dich zu Nationen machen, und Könige werden aus dir hervorgehen« (1Mo 17,6). Ebenso hatte er verfügt, dass die auserwählte Königslinie aus dem Stamm Juda kommen sollte: »Nicht weicht das Zepter von Juda, noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen weg, bis dass der Schilo kommt« (1Mo 49,10) – d.h. bis zum Kommen des Messias, der selbst ein

Nachkomme der judäischen Königslinie sein würde.

So geschah es, dass Gott die Bitte von Samuels Zeitgenossen gewährte, als sie nach einem König schrien, auch wenn er sie für ihre Motive tadelte. Er warnte sie auch davor, dass die größere Einheit und Wirksamkeit, die sie unter einer Monarchie erlangen könnten, durch den Verlust von Freiheiten unter der repressiven und fordernden Herrschaft eines autokratischen Königs aufgewogen werden würde. Aufgrund seiner absoluten Machtkonzentration wäre er gegenüber den persönlichen und bürgerlichen Rechten seines Volkes nicht so sehr verpflichtet, wie die Richter es waren; somit hätte das Volk einen Grund, seine Entscheidung zu bereuen. Anstatt von Gottes Gesetzen regiert zu werden, würden sie unter die autokratische Herrschaft eines einzigen Mannes fallen, und hohe Steuern, Frondienste, Militärdienste, Eigentumsenteignungen und der ganze Rest kämen auf sie zu (1Sam 8,11-18).

Danach suchte Gott ihnen in der Person von König Saul einen fähigen und begabten Herrscher aus, der jedoch im Wesentlichen fleischlich gesonnen, vorsätzlich ungehorsam, übertrieben eifersüchtig und in den späteren Jahren seiner Herrschaft blutgierig war. Sauls Herrschaft sollte Israel vorbereiten, damit es die Regierung eines wahren Mannes Gottes umso mehr schätzte – die Königsherrschaft Davids, des Sohnes Isais, der aus dem Stamm Juda kam und der entschlossen war, als treuer theokratischer Herrscher und gehorsamer Diener Jahwes zu regieren.

Liefert die Schrift nicht widersprüchliche Berichte über Sauls Salbung zum israelitischen König (vgl. 1Sam 9;10;12)?

In der Schrift findet sich eigentlich nur ein Bericht über Sauls Salbung zum israelitischen König. In 1.Samuel 10,1 lesen wir, dass Samuel Saul am Rand seiner Heimatstadt salbte (vermutlich Rama im Land Zuf [9,5]): »So hat der HERR dich nun zum Fürsten über sein Erbteil gesalbt!« Da nur eine Schilderung der Salbungszeremonie existiert, kann es nicht widersprüchliche Berichte geben.

In 1.Samuel 10,17-24 wird uns mitgeteilt, dass auf einer von Samuel berufenen Volksversammlung in Mizpa Lose geworfen wurden, um den Israeliten herauszufinden, den der Herr selbst zum König erwählt hatte. Das Los fiel schließlich auf Saul, der sich vor den Blicken der Menge versteckt hatte. Als man ihn dort entdeckte und vor die ganze Versammlung brachte, erkannte ihn Samuel öffentlich mit den Worten an: »Da seht ihr, wen der HERR erwählt hat! Denn keiner ist ihm gleich im ganzen Volk.« Daraufhin feierte ihn das Volk: »Es lebe der König!« Allerdings ist hier nicht von einer zeremoniellen Salbung die Rede.

Eine weitere Bestätigung fand durch die militärische Führung des Volkes statt, nachdem Saul Jabesch in Gilead

von der Belagerung befreite und die Ammoniter in die Flucht schlug. In 1.Samuel 11,15 heißt es: »Und das ganze Volk zog nach Gilgal, und sie machten dort Saul zum König, vor dem HERRN in Gilgal. Und sie schlachteten dort Heilsopfer vor dem HERRN. Und Saul und alle Männer von Israel freuten sich dort sehr.« Doch wird uns keinerlei Hinweis darauf gegeben, dass er zu diesem Zeitpunkt gesalbt wurde; auch von einer Krönungszeremonie wird nichts gesagt. Enthalten ist nur die enthusiastische Bestätigung seiner königlichen Autorität und Herrlichkeit, die mit der vorangegangenen Berufung in Mizpa übereinstimmt. In 1.Samuel 12 wird der weitere Verlauf der Bestätigungszeremonie in Gilgal beschrieben, bei der Samuel seine Abschiedsrede vor dem Volk hält und sowohl die Nation als auch ihren neuen Herrscher ernstlich warnt, dass Gunst und Schutz des Herrn von ihrer Treue gegenüber seinen heiligen Gesetzen und ihrem beständigen gottesfürchtigen Zeugnis vor der götzendienerischen Welt abhingen (V. 14-15). Er schloss mit der Warnung in Vers 25: »Wenn ihr aber dennoch böse handelt, so werdet ihr und euer König weggerafft werden.«

Der Bericht von Sauls anfänglicher Salbung durch den Propheten Gottes, seine anschließende Anerkennung vom Volk und die spätere Rechtfertigung seiner Führerschaft durch seinen ersten Sieg über die Heiden bilden zusammen eine völlig übereinstimmende und glaubwürdige Entwicklung bei der Amtseinführung des ersten israelitischen Königs und beim Abschluss des alten Systems von periodisch auftretenden »Richtern« (oder charismatischen Führern).

Wie lautet die richtige Zahl in 1.Samuel 13,1?

Im masoretischen Text von 1.Samuel 13,1 ist die Zahl, die im Originalmanuskript enthalten gewesen sein musste, verloren gegangen. Der masoretische Text sagt wörtlich: »Saul war Sohn von ... Jahren, als er König wurde; und er regierte zwei Jahre über Israel, als [wörtl. ›und‹] Saul erwählte sich aus Israel dreitausend Mann.« Mit Sicherheit können wir nur sagen, dass er älter als zwanzig Jahre gewesen sein musste, denn die Zahl neunzehn oder weniger hätte den Plural »Jahre« (*šaním*) erforderlich gemacht. Da jedoch die Singularform *šanah* verwendet wurde, können wir sagen, dass eine Zahl von zwanzig oder mehr vorangegangen sein muss (vgl. E. Kautzsch, Hrsg., *Gesenius' Hebrew Grammar* [Oxford: Clarendon, 1910], § 134.2 und Rem. 1). (Dieses eigentümliche Regelsystem bei Zahlen findet sich auch im Arabischen.)

Die Übersetzung »Saul regierte ein Jahr« (KJV; vgl. LUO) ist nicht gerechtfertigt, da der hebräische Text nicht »regieren« wiedergibt, sondern »Saul war Sohn von (irgend)einem Jahr, als er König wurde« (*bᵉmolkó*). Die Übersetzung »Saul war [*vierzig*] Jahre, als er zu

regieren begann« (ASV, American Standard Version) basiert auf reiner Vermutung, wie in der Randbemerkung zugegeben wird.

Die NASB folgt der auf Vermutung beruhenden »vierzig« und fügt noch eine zweite Vermutung hinzu: »Und er regierte zwei*unddreißig* Jahre über Israel.« Das ist absolut unnötig, wenn man die Verbindung zwischen dem Ende des ersten Verses und dem Anfang des zweiten Verses in der oben beschriebenen Weise handhabt. Die RSV (Revised Standard Version) stellt überhaupt keine Vermutungen an, sondern lässt die Lücke dort, wo sie im masoretischen Text ist: »Saul war ... Jahre alt, als er zu regieren begann; und er regierte ... und zwei Jahre über Israel.« Die Jerusalemer Bibel lässt Vers 1 ganz aus, enthält aber eine wörtliche Übertragung des masoretischen Textes als Randbemerkung.

In der NIV steht »[dreißig]« als erste Zahl und »zwei[undvierzig]« als zweite. In der Fußnote verweist sie den Leser auf Apostelgeschichte 13,21: »Und von da an begehrten sie einen König, und Gott gab ihnen Saul, den Sohn des Kisch, ... vierzig Jahre lang.« Doch wenn Saul insgesamt nur vierzig Jahre regierte, wie es in Apostelgeschichte 13,21 heißt, ist kaum zu verstehen, weshalb 1.Samuel 13,1 von zweiundvierzig Regierungsjahren sprechen sollte. Wie oben bereits angedeutet, besteht gar kein Grund, die zweite Zahl zu ändern. Man übertragt es einfach folgendermaßen: »Und er hatte zwei Jahre über Israel regiert, als er sich aus Israel dreitausend Mann erwählte.« Das dient als geeignete Einleitung für Jonatans bemerkenswerte Heldentat von Michmas.

Wie konnten die Philister an einem Ort wie Michmas 30 000 Streitwagen einsetzen (1Sam 13,5)?

Von Michmas aus lässt sich ein recht weites Tal überblicken, und es ist durchaus denkbar, dass in seiner Umgebung 30 000 Streitwagen eingesetzt werden konnten. Doch das Problem liegt in der Anzahl der Wagen selbst. Delitzsch (Keil und Delitzsch, *Samuel*, S. 126-127) bemerkt in seinem Kommentar zu diesem Vers, die Auflistung von lediglich 6 000 Reitern in dieser philistäischen Armee dränge die Schlussfolgerung auf, dass die eigentliche Zahl der Streitwagen beträchtlich kleiner war. An allen anderen Stellen des Alten Testaments, wo eine Armee mit Kavallerie und Streitwagen beschrieben wird, übersteigt die Anzahl der Kavalleristen die der Streitwagen (vgl. 2Sam 10,18; 1Kö 10,26; 2Chr 12,3 usw.). Außerdem berichten die Annalen antiker Großmächte nie von so vielen Streitwagen, nicht einmal bei den Ägyptern, Assyrern, Chaldäern oder Persern. Daher ist es höchst unwahrscheinlich, dass eine drittrangige Pentarchie wie Philistäa die größte Anzahl von Streitwagen in der Geschichte der Menschheit aufbieten konnte. Delitzsch schlägt vor: »Deshalb ist die Zahl mit Sicherheit falsch, und wir müssen entweder

3 000 [*šᵉlōše-ṯ ʾᵃla-p̲ím*] lesen statt *šᵉlīšším ʾele-p̲* laut der syrischen [Peschitta] oder der arabischen Version – oder einfach nur 1 000. Im zweiten Fall könnte der Ursprung der Zahl dreißig der Tatsache zugeschrieben werden, dass der Kopist das *Lamed* im Wort *Yisrāʾēl* aus Versehen zweimal schrieb [Dittographie!] und das zweite *Lamed* folglich für die Zahl dreißig gehalten wurde [da *Lamed* mit einem Punkt darüber die Zahl für ›dreißig‹ war].«

In Erwiderung auf Delitzschs Vorschlag könnte die Frage gestellt werden, welches numerische Zeichensystem die hebräischen Schreiber vor dem 3. Jahrhundert v.Chr. benutzten. Die Septuaginta weist bereits dieselbe Lesart auf wie der masoretische Text (*triakonta chiliades harmatōn*), und sie wurde wahrscheinlich in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts übersetzt. Viel wahrscheinlicher ist daher die Möglichkeit, dass »3 000« die ursprüngliche Zahl im frühesten Text von 1.Samuel 13,5 war und dass im Verlauf späterer Textübertragungen »3 000« falsch abgeschrieben und zu »30 000« wurde. Bei der Übertragung von Manuskripten ist der genaue Erhalt von Zahlen und der Schreibweise von Eigennamen immer schwierig, und 1.Samuel enthält mehr als genug Textfehler. Die Lehre von der Unfehlbarkeit der Schrift garantiert lediglich, dass die Originalmanuskripte der Bibel frei von jeglichen Fehlern sind. Sie garantiert nicht die absolute Zuverlässigkeit aller Abschriften, die je vom Original gemacht wurden.

Wie konnte Gott Saul ein ewiges Königreich verheißen, da er doch nicht zum Stamm Juda gehörte (1Sam 13,13)?

Nachdem Saul gegen Gottes Gesetz verstoßen hatte, als er auf dem Altar opferte, statt auf einen Priester zu warten, sagte Samuel zu ihm: »Du hast töricht gehandelt! Du hast das Gebot des HERRN, deines Gottes, nicht gehalten, das er dir geboten hat. Denn gerade jetzt hätte der HERR dein Königtum über Israel für immer bestätigt« (1Sam 13,13). Kommt der letzte Satz einer Verheißung Gottes gleich? Nicht wirklich, denn er erklärt nur, was hätte gewesen sein können, wenn Saul weiterhin im Glauben an Gott gelebt hätte. Er und seine Nachkommen hätten einen dauerhaften Anspruch auf Israels Thron gehabt. Aber Saul versagte vor Gott, sowohl bei der Ausrottung der Amalekiter (1Sam 15) als auch bei dieser Begebenheit in Gilgal, wo sich Saul die Vorrechte aneignete, die ausschließlich der Priesterschaft vorbehalten waren. Als Gericht wurde er verworfen und durch David aus dem Stamm Juda ersetzt.

Als Jakob am Lebensende auf dem Sterbebett lag, gab er die inspirierte Verheißung über die Zukunft aller zwölf Stämme, in der er voraussah, dass Juda der Thron Israels verheißen wurde. 1.Mose 49,10 enthält die Verheißung, dass »das Zepter von Juda nicht weicht, noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen weg, bis dass der Schilo kommt« – d.h. bis Jesus, der Mes-

sias, kommt. Der Thron war dem Hause Davids aus dem Stamm Juda vorbehalten, und Gott kannte Sauls Ungehorsam und Abtrünnigkeit im Voraus. Doch 1.Samuel 13,13 beschreibt nur, was Saul durch seinen bewussten Ungehorsam verwirkt hatte, nämlich die Freude am Thron Israels für sich selbst und seine Nachkommen.

In 1.Samuel 15,11 heißt es, dass Gott es bereute, Saul zum König über Israel gemacht zu haben. Bedeutet das, dass Gott nicht im Voraus wusste, wie schlecht Saul sein würde, und dass er mit seiner Erwählung einen Fehler gemacht hatte? Ist das möglicherweise eine rein menschliche Interpretation der Gefühle Gottes in dieser Sache?

Gott, der alle Dinge kennt, wusste zweifellos im Voraus, dass Saul, der Sohn des Kisch, während seiner späteren Regierungszeit bei seinen königlichen Pflichten völlig versagen würde. Dennoch hielt er es für angebracht, Saul in seinen frühen Jahren zu gebrauchen, um Israel von seinen heidnischen Feinden zu befreien. Saul erwies sich als wirklicher Führer im Umgang mit den Ammonitern, Amalekitern und Philistern und gab den zwölf Stämmen in ihrem Nationalbewusstsein neuen Mut und Stolz. Doch Gott wusste im Voraus, dass Saul sich gegen ihn erheben würde und er Saul vollkommen werde verwerfen müssen, um David, den Sohn Isais, an seine Stelle zu setzen. Durch Jakobs Prophezeiung auf dem Sterbebett machte Gott deutlich (1Mo 49,8-10), dass Juda die ständige Königslinie für das Bundesvolk Israel stellen sollte. Saul war aus dem Stamm Benjamin, nicht aus Juda (so wie David). Daher konnte es keinen Zweifel darüber geben, wie Gottes Wahl ausfallen würde.

Dennoch war es sehr bedauerlich, dass Saul die Anweisungen missachtete, die Gott ihm durch Samuel gegeben hatte, und er seinen Willen an die Stelle von Gottes geoffenbartem Willen setzte. Deshalb sagte der Herr zu Samuel: »Es *reut* mich, dass ich Saul zum König gemacht habe.« (Hier wird das Verb *niḥam* benutzt, ein Begriff, der auf ein tiefes Gefühl und Anliegen für eine Situation schließen lässt, an der andere beteiligt sind.) Das bedeutet nicht, dass sich Gott in seinen Erwartungen an Saul getäuscht hatte, sondern nur, dass er traurig war über Saul und das Leid, das über Israel kommen würde, weil sich sein König vom Weg des Gehorsams abgewandt hatte. Doch in Vers 29 wird dasselbe Verb benutzt, um zu erklären, dass Gott seinen Sinn oder seine ursprünglichen Pläne nicht ändert: »Und zwar lügt der Vorsteher Israels nicht, er ändert auch nicht seinen Sinn; denn er ist kein Mensch, dass es ihn *reuen* müsste!« (SCH). Diese Aussage machte der Prophet Samuel zweifellos unter göttlicher Inspiration. Die Verse 11 und 29 enthalten keine fehlbare menschliche Interpretation. Zwei geringfügig verschiedene Bedeutungen von *niḥam* tauchen im selben Kapitel auf – was bei hebräischen

Wörtern mit zwei oder mehr Bedeutungen nicht ungewöhnlich ist.

Welcher Name für Davids Bruder ist der richtige, Schamma oder Schimea (s. UELB)?

In 1.Samuel 16,9 wird der Name von Isais drittem Sohn (Davids älterem Bruder) mit Schamma (*šammāh*) angegeben. Doch in 1.Chronik 2,13 wird er *šimᵉʿā'* geschrieben (obschon die syrische Peschitta an dieser Stelle und in 1.Samuel 16,9 *šamo'* liefert). Es gibt noch eine weitere Bibelstelle (2Sam 21,21), wo der Name mit Schimea (*šimᵉʿāy*) wiedergegeben wird. Diesen Angaben müssen wir die richtige und ursprüngliche Schreibweise des Namens dieses Mannes entnehmen.

Zunächst ist es von Bedeutung, dass, obwohl in 1.Samuel 16,9 das *'ayin* (') fehlt, das Mém (m) ein Dopplungszeichen (Dagesh forte) aufweist (*šammāh* statt *šāmāh*), wodurch es identisch mit dem Adverb »dorthin« oder »dort« ist – und somit für einen Personennamen höchst unwahrscheinlich. Doch es könnte eine Anpassung an einen folgenden Konsonanten darstellen – wie z.B. *'ayin*. Möglicherweise gab es in einigen Gebieten des hebräischsprachigen Raums wie z.B. Juda die Tendenz, den Laut *'ayin* nicht zu betonen oder ganz auszulassen, besonders bei Eigennamen. So wird der Name der Moabiterin *rûṯ* (Rut) geschrieben, statt *reʿú-2t* (»Freundschaft«), so wie es wahrscheinlich gewesen sein sollte. (Ohne *'ayin* besitzt das Wort *rú-t* keine Bedeutung.) Ebenso wird Samuel mit *šemú'ēl* übertragen (was nur »der Name Gottes« bedeuten konnte), während es aufgrund von Hannas Aussage in 1.Samuel 1,20 und 1,27 *šemúʿʿēl* gewesen sein müsste (»von Gott erhört«). Daraus müssen wir schließen, dass die Schreibweise in 1.Chronik 2,13 (*šimeʿā'*) richtig ist und die Lesart in 1.Samuel 16,9 ein Abschreibfehler, der aus einer regionalen Aussprache des Namens resultiert.

Wie viele Söhne hatte Isai? In 1.Samuel 16,10-11 werden acht angegeben, in 1.Chronik 2,13-15 jedoch sieben.

In 1.Samuel 16 werden nur die Namen von Davids drei ältesten Brüdern genannt: Eliab (V. 6), Abinadab (V. 8) und Schamma (V. 9), der in 1.Chronik 2,13 Schimea (UELB) genannt wird. Allerdings wird angegeben, dass Isai Samuel sieben seiner Söhne vorstellte (V. 10), bevor er den jüngsten Sohn, David, von der Weide nach Hause rief (V. 11). In 1.Chronik 2,14-15 werden die Namen der drei anderen genannt: Netanel, Raddai und Ozem, und David als siebter. Was geschah mit dem anderen Sohn, der in 1.Samuel 16 nicht mit Namen genannt wird und in 1.Chronik 2 gänzlich unerwähnt bleibt? Delitzsch (Keil und Delitzsch, *Chronicles*, S. 62) meint, dass er möglicherweise ohne Nachkommen starb und sein Name deshalb nicht erhalten geblieben war, als die Chronik-

bücher verfasst wurden. Es könnte durchaus sein, dass er als junger Mann an einer Krankheit oder in Folge eines Unfalls starb und noch nicht verheiratet war. Da er keine Nachkommen hatte und zur Zeit Davids keine Heldentaten vollbrachte, gab es keinen besonderen Grund, ihn bei der späteren Aufzählung von Isais Söhnen zu erwähnen.

Ich selbst hatte einen älteren Bruder, der recht früh starb, wodurch wir zu Hause vier Kinder waren. Doch nach dem Tod des älteren Sohnes sagten die übrigen Kinder immer, dass sie aus einer Familie mit drei Geschwistern stammten. Vielleicht war es in Isais Familie ganz ähnlich. Die vollständige Zahl seiner Söhne war acht, doch nur sieben überlebten und spielten in Davids Laufbahn eine Rolle. (In 1.Chronik 2,16 werden noch zwei Töchter erwähnt, Zeruja und Abigal. Nachdem sie verheiratet waren, spielten auch ihre Söhne eine wichtige Rolle im Dienst für ihren Onkel David.)

In 1.Samuel 16,19-21 wird uns mitgeteilt, dass Saul David als den Sohn Isais kannte, aber in 17,58 fragte er David: »Wessen Sohn bist du, junger Mann?« Wie lässt sich das miteinander in Einklang bringen?

Es stimmt: David wurde Saul bereits vorgestellt als »Sohn des Bethlehemiters Isai, der die Zither zu spielen weiß, ein tapferer Mann, tüchtig zum Kampf und des Wortes mächtig, von guter Gestalt«. Doch sollte auch bemerkt werden, dass David König Saul vor dem Kampf gegen Goliat nur seine künstlerische Seite gezeigt hatte und anschließend in sein Zuhause nach Bethlehem zurückkehren durfte. Alles in allem ist es nur verständlich, dass Saul David in einem ganz neuen Licht sah und starkes Interesse an seiner Herkunft zeigte. Anscheinend kannte Abner, der Heeroberste, David nur als Harfenspieler und wusste nicht einmal Isais Namen (17,55). Abner war nicht daran beteiligt, als David zuvor im Palast als Musiker vorgestellt wurde (16,18). Vielmehr erwähnte einer von Sauls »jungen Männern« (einer aus der königlichen Leibwache) seinen Namen.

Sauls wiedererwecktes Interesse ging allerdings weit über den Namen von Davids Vater hinaus – auch wenn dies seine Eingangsfrage war. Ganz offensichtlich wollte Saul wissen, ob es bei David zu Hause noch weitere wie ihn gab. Das entsprach seiner üblichen Vorgehensweise, wie sie in 1.Samuel 14,52 beschrieben wird: »Wenn Saul irgendeinen tapferen und kampffähigen Mann sah, stellte er ihn in seinen Dienst.« Saul war also daran interessiert, eine erstklassige Leibwache von herausragenden Kämpfern aufzubauen, und in David sah er einen vielversprechenden Hinweis, mehrere Soldaten wie ihn zu bekommen. Aus 1.Samuel 18,1 lässt sich schließen, dass David im Anschluss ein intensives Gespräch mit Saul führte, in dem es um weitaus mehr als um den Namen seines Vaters ging. Wenn wir

diese beiden Episoden in ihrem Zusammenhang betrachten, erkennen wir ihre Lebensnähe und finden keinen echten Widerspruch zwischen ihnen.

1.Samuel enthält mehrere Situationen, in denen Gottes auserwählte Diener, David und der Prophet Samuel, logen oder betrügerisch handelten (1Sam 16; 20; 21; 27). Duldete der Herr Lüge und Betrug wirklich stillschweigend als Mittel zu einem guten Zweck?

Bei der Behandlung dieser schwierigen Frage müssen wir folgende Faktoren im Blick behalten:

1. Obwohl die Schrift die Unehrlichkeit des Menschen beschreibt, bedeutet dies nicht notwendigerweise, dass sie diese Sünde gutheißt oder duldet. Dasselbe gilt für andere Sünden geistlicher Führer.
2. Die Pflicht, ausschließlich die Wahrheit zu sagen, bedeutet nicht unbedingt, die ganze Wahrheit in einer Sache zu erzählen, insbesondere wenn aufgrund dieser Informationen Menschenleben in Gefahr geraten oder verloren gehen würden oder wenn die Weitergabe aller Einzelheiten gegen ein vertrauliches Geheimnis verstoßen würde oder das Vertrauen eines anderen missbraucht werden würde.
3. Die bloße Wiedergabe einer Begebenheit, die Täuschung oder Betrug beinhaltet, lässt nicht darauf schließen, dass die betreffende Person verantwortlich im Glauben handelte oder ein angemessenes Verhaltensvorbild darstellt, dem Gläubige heute zu Recht folgen können.

Mit diesen Faktoren im Sinn können wir jede Begebenheit untersuchen, auf die die Frage anspielt.

1.Samuel 16,2 enthält Samuels Befürchtung, als er vom Herrn beauftragt wurde, in Bethlehem einen neuen König zu salben. »Und Samuel antwortete: Wie kann ich hingehen? Wenn Saul es hört, so wird er mich umbringen. Der HERR sprach: Nimm eine junge Kuh mit dir und sage: Ich bin gekommen, um dem HERRN zu opfern!« In Vers 5 sagt Samuel zu Isai und seiner Familie: »Ich bin gekommen, um dem HERRN ein Opfer zu bringen.« Da er Gottes Anweisungen in dieser Sache befolgte, stimmte das natürlich auch. Er hatte eine junge Kuh mitgenommen, um sie auf dem Altar in Bethlehem zu opfern, auch wenn er in Wirklichkeit eine weiter reichende Absicht verfolgte. Bei allem, was er tat, führte er Gottes Anweisungen aus. Der Herr billigte ganz offensichtlich, dass König Saul Informationen vorenthalten wurden, welche ihn zu Gewaltanwendung oder Blutvergießen veranlasst hätten, wären sie ihm im Voraus bekannt gewesen. Hätte Samuel seine Absichten völlig preisgegeben (die über die Opfergabe in Bethlehem hinausgingen), hätte Saul nicht nur Samuel getötet, sondern auch Da-

vid und seine ganze Familie. In diesem Fall wäre es vollkommen falsch und äußerst schädlich für Samuel gewesen, die ganze Wahrheit zu erzählen oder seine wirkliche Absicht aufzudecken. Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen einem echten Betrug und dem Zurückhalten von Informationen, die zu großem Schaden führen und sogar Gottes Willen verhindern würden – in diesem Fall die Salbung des jungen David zum König über Israel. Mit anderen Worten: Samuel handelte vollkommen nach Gottes Willen, als er nur einen Teil der Wahrheit erzählte und nicht die ganze.

1.Samuel 20 berichtet, wie Jonatan das Leben seines besten Freundes David schützen wollte. Er wusste, dass (1) Gott David als nächsten israelitischen König auserwählt hatte und (2) sein eigener Vater, Saul, wahrscheinlich versucht hätte, Gottes Absicht zu verhindern, indem er David als gefährlichen Konkurrenten um die dynastischen Rechte des Hauses Saul getötet hätte. Seine Loyalität zu seinem Vater stellte einen großen Konflikt zu den Pflichten gegenüber dem Herrn und dessen auserwähltem Diener David dar, den er mehr liebte als sich selbst oder als seinen äußerst eifersüchtigen und blutgierigen Vater. Unter diesen besonderen Umständen konnte Jonatan nicht anders handeln. Zusammen mit David entschied er sich, Sauls wahre Absichten zu überprüfen (die angesichts der unausgewogenen Art und der gelegentlich wechselnden Ansichten Sauls schwer auszumachen waren; vgl. 1Sam 19,6). Die wirkliche Absicht des Königs konnte er nur herausfinden, indem er ihn vor eine Situation stellte, in der er handeln musste – nämlich wenn David dem Neumondfest in Sauls Palast fernbleiben würde (dem David als Schwiegersohn der königlichen Familie zuvor schon beigewohnt hatte). Für seine Abwesenheit musste eine glaubhafte Entschuldigung gefunden werden. Dafür sorgte Davids angebliche Einladung nach Bethlehem, um mit dem Rest seiner Familie in Isais Haus das Neumondfest zu feiern.

Anders als im vorangegangenen Beispiel (1Sam 16,2) scheint es eine solche Einladung von Davids ältestem Bruder Eliab nicht gegeben zu haben, auch wenn sie vonseiten seiner Familie in Bethlehem recht wahrscheinlich gewesen wäre. Im Verlauf der Geschichte wird jedoch klar, dass David gar nicht nach Bethlehem ging, nachdem er herausgefunden hatte, dass Saul ihn töten wollte. Es ist äußerst zweifelhaft, ob David nach Hause gegangen wäre, wenn Jonatan ihm von Sauls nachlassender Feindschaft berichtet hätte. Dann wäre David wahrscheinlich in den Palast zurückgekehrt. Wir können nur schlussfolgern, dass das Treffen mit seiner Familie in Bethlehem nur eine Erfindung von David war. Doch Jonatan, der Davids Worte wiederholte und ihn vor dem König entschuldigte, wusste natürlich, dass dies eine List war. Und dennoch können wir Jonatan kaum die Schuld dafür geben, denn hätte er sei-

nem Vater alles erzählt, was er von der Angelegenheit wusste und was er mit David besprochen hatte, dann hätte er seinen Freund, Gottes auserwählten König über Israel, auf niederträchtigste Weise verraten. Davids Blut wäre auf Jonatans Haupt gekommen. So verlor er beinahe sein Leben, als er Davids Rechte vor seinem Vater zu verteidigen versuchte. Jonatan musste schnell zur Seite springen, als Saul ihn mit seinem Speer an die Wand bohren wollte (1Sam 20,33).

1.Samuel 21 berichtet von Davids schlechter Entscheidung, in die Stadt Nob zu flüchten, wo der Hohepriester Ahimelech an Gottes Heiligtum diente. David hätte diese Gesellschaft nie in eine solch große Gefahr durch den Zorn des Königs bringen dürfen. Durch seinen Kurzbesuch machte er sich des anschließenden Massakers an ihnen schuldig, das Sauls Diener unter der Führung des scheußlichen Doeg verübten (22,18-19). Es muss gerechterweise gesagt werden, dass David wohl nicht voraussah, zu welch extremen Handlungen Saul bereit war, indem er die unschuldigen Priester töten ließ. Doch nachdem diese Gräueltat geschehen war und Abjatar ihm die traurige Nachricht überbracht hatte, musste David seine Schuld anerkennen, als er Ahimelech bezüglich seines Auftrags in Nob belog und dem Priester keine Wahlmöglichkeit ließ, ob er bereit war, für David zu sterben.

In dieser ganzen Begebenheit verstrickte sich David in größte Schuld – wie er später selbst eingestand. »Da sagte David zu Abjatar: Ich wusste schon an jenem Tag, weil der Edomiter Doeg dort war, dass er es Saul sicher berichten würde. Ich bin schuldig am Tod aller aus dem Haus deines Vaters« (1Sam 22,22). Doch in Bezug auf den Herrn gibt es in dieser ganzen Tragödie überhaupt keinen Hinweis dafür, dass er Davids Täuschung gegenüber Ahimelech stillschweigend duldete. Die einzige Schuldmilderung für David ist, dass er im Voraus nicht den Schaden bedachte, den er anderen bringen würde, als er in Nob Zuflucht suchte. Doch rückblickend kann gesagt werden, dass sich David auf seiner Flucht vor Saul anderswo hätte hinwenden sollen. Hätte David die Führung des Herrn gesucht, wäre er vielleicht in En-Gedi sicher gewesen oder an einem anderen entlegenen Ort in der Wüste, wohin er sich später wandte. Er befand sich nicht im Willen Gottes, als er sich nach Nob hineinlog und sich mit Goliats Schwert davonmachte.

Interessanterweise griff Jesus auf Davids Beispiel in Nob zurück, als dieser und seine Nachfolger aus Hunger vom einwöchigen Schaubrot nahmen, obschon dieses Brot ausschließlich für die Priester bestimmt war (Mt 12,3-4). Unser Herr scheint David unter diesen außergewöhnlichen Umständen zu verteidigen, denn der Erhalt menschlichen Lebens war noch wichtiger als das Beachten des rituellen Gesetzes. Doch als David übereilig zu Achisch, dem König von Gat, floh, anstatt auf die Führung

des Herrn zu warten, setzte er sich tiefster Demütigung aus. Als er bei den gottlosen Philistern Zuflucht suchte, brachte David sein Leben in noch größere Gefahr. Er entkam ihnen nur, indem er sich im Palast von Achisch wahnsinnig stellte. Daraufhin verachteten sie ihn und vertrieben ihn aus ihren Grenzen wie ein wildes Tier (1Sam 21,13-15).

In 1.Samuel 27,8-12 lesen wir, wie David König Achisch längere Zeit täuschte. Nachdem er sein Hauptquartier in Ziklag aufschlagen durfte (als Vasall oder Verbündeter von Achisch), sorgte David für seinen eigenen Unterhalt und den seiner Männer, indem er die Stämme der Negev überfiel (die Geschuriter, Girsiter und Amalekiter) und ihre ganze Bevölkerung auslöschte. Durch seine blutige Vorgehensweise wollte er verhindern, dass Überlebende die Philister in Gat darüber informierten, dass David nicht, wie behauptet, die Jerachmeeliter und Judäer angriff, sondern nichtisraelitische Ortschaften plünderte, die mit den Philistern freundschaftliche Beziehungen pflegten (V. 11-12). Er schaffte es, die Wahrheit über seine Unternehmungen vor Achisch geheim zu halten, und ließ ihn glauben, dass er ein Feind seiner eigenen Landsleute geworden war, indem er ihre Orte plünderte und ihr Vieh raubte.

Nachdem wir uns diese traurigen Ereignisse in Davids früher Laufbahn angeschaut haben, müssen wir anerkennen, dass Gott Isais Sohn wegen seiner gelegentlichen Täuschungen oder seiner Härte gegenüber heidnischen Feinden (wie den Ammonitern in 2Sam 12,31) nicht begünstigte und beschützte. Im Gegenteil: Gott ließ David einen mühsamen Erziehungsprozess voller Leiden, Unsicherheiten und Gefahren durchlaufen, weil er in ihm ein geeignetes Instrument sah, um sein Volk von dessen heidnischen Feinden zu befreien und eine starke und stabile Regierung zu bilden, wie er es Abraham verheißen hatte (1Mo 15,18-21). Nicht wegen seiner Tugenden und guten Taten bestimmte Gott ihn zu seiner Führungsrolle, sondern aufgrund seines großen Glaubens. Trotz der Begebenheiten, in denen er dem Herrn nicht vollkommen vertraute oder nicht richtig seine Führung suchte, gab David dem Herrn aufrichtig sein Herz und machte es zu seinem Hauptziel und -wunsch, den Willen Gottes zu tun und den Namen des Herrn zu verherrlichen.

Wer tötete Goliat: David oder Elhanan?

In 1.Samuel 17,50-51 lesen wir, dass David Goliats Kopf mit seinem eigenen Schwert abhieb, nachdem er ihn mit Schleuder und Stein zu Boden gestreckt hatte. Aufgrund dieses erstaunlichen Sieges über die Philister wurde David zum größten Kämpfer in den israelitischen Reihen, obgleich er noch ein Jugendlicher war. Im hebräischen masoretischen Text erklärt 2.Samuel 21,19 jedoch: »Elhanan, der Sohn des Jaare-Oregim, der Bethlehemiter, erschlug Goliat, den Gatiter; und der Schaft sei-

nes Speeres war wie ein Weberbaum.« So wie dieser Vers im masoretischen Text steht, widerspricht er natürlich 1.Samuel 17. Glücklicherweise haben wir in 1.Chronik 20,5 eine Parallelstelle, die die Begebenheit wie folgt wiedergibt: »Und Elhanan, der Sohn Jairs, erschlug Lachmi, den Bruder Goliats, den Gatiter; und der Schaft seines Speeres war wie ein Weberbaum.« Ganz offensichtlich war dies die richtige Lesart, nicht nur für die Bibelstelle in 1.Chronik, sondern auch für 2.Samuel 21,19.

Das frühere Manuskript, aus dem der Kopist las, muss an dieser speziellen Stelle undeutlich oder beschädigt gewesen sein, daher machte er zwei oder drei Fehler. Anscheinend geschah Folgendes:

1. Das Zeichen des Akkusativobjekts, das in 1.Chronik direkt vor »Lachmi« kommt, war *'-ṯ*. Der Kopist verwechselte es mit *b-ṯ* oder *b-y-ṯ* (»Beth«) und erhielt somit *Bét hal-Laḥmí* (»der Bethlehemiter«).
2. Er las das Wort für »Bruder« (*'-ḥ*) als Zeichen für das Akkusativobjekt (*'-ṯ*) direkt vor *g-l-y-ṯ* (»Goliat«). Dadurch machte er »Goliat« zum Objekt von »erschlug« (*wayyak*) statt von Goliats »Bruder« (so wie es bei der Stelle in 1.Chronik der Fall ist).
3. Der Kopist ordnete das Wort für »Weber« (*'-r-g-ym*) an falscher Stelle ein, so dass es direkt nach »Elhanan« als Patronymikon (vom Namen des Vaters abgeleiteter Familienname) erscheint (*ben Y-'-r-y'-r--g-ym* oder *ben ya'ªrey 'orᵉ-gím* – »der Sohn der Waldweber« – ein äußerst unwahrscheinlicher Name für den Vater irgendeines Menschen!). In 1.Chronik kommt *'ōrᵉgîm* (»Weber«) sofort nach *mᵉnór* (»Baum«) – was wirklich Sinn ergibt.

Mit anderen Worten: Die Stelle in 2.Samuel 21 ist nachweislich eine Verdrehung der ursprünglichen Formulierung, die in 1.Chronik 20,5 glücklicherweise richtig erhalten blieb.

In 1.Samuel 18,10 heißt es, dass ein böser Geist von Gott über König Saul kam. Wie ist das zu erklären, wenn doch nur Gutes von Gott kommt?

Es stimmt nicht ganz, dass nur Gutes von Gott kommt. Obwohl es stimmt, dass Gottes ursprüngliche Schöpfung gut war (1Mo 1,31) und dass Gott selbst nicht vom Bösen versucht werden kann, noch einen Menschen zum Bösen versucht (im Sinne von verlocken oder verführen; Jak 1,13), bleibt dennoch die Tatsache bestehen, dass Gottes wahre Güte einen wirklichen Unterschied zwischen Gut und Böse verlangt. Da er die moralische Ordnung verfügt hat und aufrechterhält, muss Gott Sünde bestrafen, ganz gleich wie viel Liebe und Erbarmen er gegenüber dem Sünder empfinden mag.

In Jesaja 45,7 lesen wir: »[Ich bin,] der das Licht bildet und die Finsternis schafft, der Frieden wirkt und das Un-

heil schafft. Ich, der HERR, bin es, der das alles wirkt.« Das Wort, das in der RELB mit »Unheil« wiedergegeben wurde, ist das Hebräische *rā'*, das die Grundbedeutung von »böse« besitzt (entweder moralisch Böses oder Unglück). Hier weist es auf die schmerzhaften und schädlichen Folgen hin, die auf die Sünde folgten. Jakobus zeigt, wie dieser Prozess weitergeht: »Ein jeder aber wird versucht, wenn er von seiner eigenen Begierde fortgezogen und gelockt wird. Danach, wenn die Begierde empfangen hat, bringt sie Sünde hervor; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod« (Jak 1,14-15).

Saul setzte sich wissentlich über Gottes Gesetz hinweg – erstens, als er den Priesterdienst am Altar des Herrn ausübte, was im Widerspruch zum göttlichen Gebot stand (1Sam 13,12-13), und zweitens, als er König Agag und das Vieh der Amalekiter verschonte, nachdem ihm befohlen wurde, alles zu töten (1Sam 15,20-23). Des Weiteren heißt es in 1.Samuel 18,8, dass Saul auf den jungen David eifersüchtig war, weil dieser die Anerkennung der Öffentlichkeit bekam, als er Goliat und die Philister tötete. Durch diesen Ungehorsam gegen den Willen und das Gesetz Gottes setzte sich König Saul satanischen Einflüssen aus – so wie Judas Iskariot, nachdem er den Entschluss fasste, den Herrn Jesus zu verraten (vgl. Joh 13,2).

Da Gott die geistlichen Gesetze von Ursache und Wirkung festgelegt hat, können wir mit Recht sagen, dass Sauls Ungehorsam ihn von der Leitung und Gemeinschaft des Heiligen Geistes abschnitt und er einem bösen Geist und starker Eifersucht ausgesetzt wurde, was ihn zunehmend in den Wahn trieb. Obschon er zweifelsohne als Diener des Teufels handelte, lag Sauls Neigung zum Bösen im Plan Gottes. Wir müssen anerkennen, dass letzten Endes alle Konsequenzen der Sünde von Gott kommen als dem Urheber des moralischen Gesetzes – von dem, der immer das Richtige tut (1Mo 18,25).

In 1.Samuel 19,23-24 heißt es von König Saul, dass »über ihn der Geist Gottes kam, und er ging daher und weissagte … und auch er zog seine Oberkleider aus, und auch er weissagte vor Samuel.« Warum weissagte er nackt?

Die Begebenheit, die in Vers 19 beginnt, zeigt, dass Saul seinen Schwiegersohn David verfolgte, der nach Najot in Rama gekommen war. Man hatte Saul darüber informiert, dass sich David dort unter den Propheten befand, die von Samuel für den Dienst des Herrn ausgebildet wurden. So sandte er seine Boten, um David festnehmen und in Ketten zu ihm bringen zu lassen.

Als die Boten des Königs allerdings dort ankamen, Samuels erhabene Gestalt und seine prophetischen Helfer, die freudig den Herrn lobten, sahen, gerieten auch sie unter den Einfluss des Heiligen Geistes. Unfähig, sich selbst zu kontrollieren oder ihren Auftrag zu erfüllen, konnten sie nicht anders, als

sich dieser emotionalen Ergriffenheit hinzugeben und den Herrn mit Liedern in Anbetung zu verehren. Zu diesem Zeitpunkt waren sie nicht in der Lage, ihren Auftrag auszuführen, so dass sie mit leeren Händen zu Saul zurückkehren mussten.

Nachdem er zwei weitere Abordnungen zu Samuel gesandt hatte und diesen dasselbe widerfahren war, entschloss sich Saul, seinen Auftrag selbst auszuführen. Bis dahin hatte er sich zurückgehalten, da er die Auseinandersetzung mit Samuel scheute, mit dem er sich in Gilgal vollkommen entzweit hatte (1Sam 15,17-35). In Gilgal hatte Samuel verkündet, dass Gott Sauls Königtum verworfen hatte. Saul missfiel die Aussicht, diesen furchteinflößenden Propheten wiederzusehen, doch es blieb ihm keine Alternative.

Außerdem hatte Saul manisch-depressive Phasen und war extremen Stimmungsschwankungen unterworfen (vgl. 1Sam 16,14-23; 18,10-11; 19,9). Als er sich dem von Samuel geleiteten Anbetungsdienst näherte, geriet Saul unter den Einfluss dieser Ergriffenheit und konnte sich nicht mehr beherrschen. Auch er fing an, zusammen mit den Propheten zu singen und zu tanzen. (Während der großen Erweckung unter George Whitefield wurden 1740 in Amerika ähnliche Fälle bekannt – ebenso wie 1800 bei den Erweckungsveranstaltungen in Kentucky). Ein solch überwältigender Eindruck von der Gegenwart, Macht und Herrlichkeit Gottes kam über diesen bösen König, dass er an seine frühere Erweckungserfahrung nahe Bethel erinnert wurde (1Sam 10,5-6.10), als er auf den Thron berufen wurde. Und wieder erlag er derselben Ergriffenheit.

Im Gegensatz zu den anderen Anbetern erfasste ihn seine Begeisterung so sehr, dass er seine Kleidung auszog, schließlich auf dem Boden zusammenbrach und dort den Rest des Tages und die ganze Nacht in einem Zustand der Benommenheit oder einer Art Trance liegen blieb (1Sam 19,24). Seine Demütigung war zweifellos ein göttliches Gericht, da er in seinem Herzen absolut gegen Gottes Willen gerichtet war, sofern dieser seinen eigenen Ambitionen entgegenstand.

Was geschah in 1.Samuel 28,8-16? Erschien Samuel wirklich dem König Saul? Sprach Saul mit ihm in der Höhle der Totenbeschwörerin?

Es lässt sich kaum bezweifeln, dass satanische Mächte dazu fähig sind, trügerische Bilder zu erzeugen und dadurch mit lebenden Menschen in Kontakt zu treten. Solche »Wunder der Lüge« (2Thes 2,9) gehören zu Satans Repertoire. Andererseits liegt es natürlich auch in Gottes Macht, eine solche Erscheinung zu bewirken, um seine Botschaft durch eine besondere Offenbarung zu übermitteln.

Das Wort, das durch diesen Schatten oder diese Erscheinung überbracht wurde, klang mit seiner Gerichtsan-

kündigung wegen der Schuld des untreuen Königs wie eine echte Botschaft Gottes. Die Botschaft hörte sich sogar nach Samuels eigenen Worten an, wäre er noch am Leben gewesen (1Sam 25,1). Daher ist es durchaus möglich, dass diese Erscheinung wirklich Samuels Schatten war, der die Frage stellte: »Warum hast du meine Ruhe gestört, dass du mich heraufkommen lässt?« Um König Saul diese letzte Botschaft zu überbringen, wurde Samuel anscheinend von Gott angewiesen, seinen Aufenthaltsort im Scheol oder Hades zu verlassen (wo selbst die erlösten Gläubigen die zukünftige Auferstehung Christi erwarten, die ihre Überführung in den Himmel bewirkt). Es ist durchaus denkbar, dass der verstorbene Samuel mittels einer Erscheinung in der Höhle von En-Dor über eine große Entfernung mit Saul in Kontakt treten konnte. Allerdings machen die Worte »mich heraufkommen lässt« dies sehr fragwürdig.

Andererseits ist anzumerken, dass sich die Totenbeschwörerin beim Anblick dieses Geistes sehr erschreckte und sagte: »Ich sehe einen Gott [hebr. *ʾelohîm*] aus der Erde heraufsteigen« (V. 13). Das lässt darauf schließen, dass diese echte Totenerscheinung (wenn es eine solche war) nicht das Ergebnis ihrer eigenen Zauberei war, sondern ein Akt Gottes, der ihr fürchterliche Angst einjagte. Es scheint, als hätte Gott diesen besonderen Anlass und Rahmen gewählt, um sein letztes Wort an den bösen König zu richten, der seiner Sache einst mit Mut und Eifer gedient hatte. Dieser Vorfall liefert keine schriftgemäße Grundlage für Spiritismus oder Geisterbeschwörung – beides wird ernstlich als Gräuel vor dem Herrn verurteilt (5Mo 18,9-12; vgl. 2Mo 22,18; 3Mo 19,26.31; 20,6.27; Jer 27,9-10).

1.Samuel 31 enthält einen Bericht über Sauls Tod, der zu einem anderen in 2.Samuel 1 im Widerspruch steht. Wie können beide richtig sein?

In 1.Samuel 31,3-4 wird uns mitgeteilt, dass Saul in der verheerenden Schlacht auf dem Gebirge Gilboa von einem philistäischen Pfeil tödlich verwundet wurde. Als er erkannte, dass er im Sterben lag, bat er seinen Waffenträger, ihn mit dem Schwert das Herz zu durchbohren und ihn sofort zu töten, »damit diese Unbeschnittenen [Philister] nicht kommen und mich durchbohren und ihren Mutwillen mit mir treiben«. Da sich sein Waffenträger jedoch fürchtete, seinen König zu töten, nahm Saul sein Schwert, steckte den Griff fest in den Boden und stürzte sich hinein, um seinen Qualen gleich dort ein Ende zu machen.

In 2.Samuel 1 lesen wir, dass ein gewisser Amalekiter, der in Sauls Leibwache gedient hatte, vom Schlachtfeld floh und sich auf den Weg zu David machte, um ihm die Nachricht von Sauls Tod zu überbringen. Nach seinem Bericht an David (V. 6-10) hatte König Saul ihn zu sich gerufen, während er von den siegreichen Philistern hoff-

nungslos umringt war. Der König hatte ihm befohlen, ihm sofort das Leben zu nehmen, um ihn von den Schmerzen der tödlichen Verwundung zu befreien. Der Amalekiter kam seiner Bitte nach (V. 10): »Da trat ich zu ihm und gab ihm den Todesstoß, denn ich erkannte, dass er nach seinem Fall nicht am Leben bleiben würde. Und ich nahm das Diadem, das er auf seinem Kopf hatte, und die Spange, die an seinem Arm war, und bringe sie hierher zu meinem Herrn.«

Wir finden hier offensichtliche Diskrepanzen zu dem Bericht in 1.Samuel 31, allerdings wird diese Schilderung nicht als ein Bericht vom Augenblick seines Todes dargestellt. Es wird lediglich wiedergegeben, was der amalekitische Söldner über das Geschehen sagte. Als er mit Sauls Diadem und Armreif kam und sie dem neuen König von Israel präsentierte, erwartete der Amalekiter offensichtlich eine großzügige Belohnung und eine hohe Beförderung im Dienst für Sauls Thronfolger. Aufgrund des Berichts im vorangegangenen Kapitel müssen wir schlussfolgern, dass der Amalekiter log, um von David freundlich empfangen zu werden. Nachdem sich Saul selbst getötet und sein Waffenträger es seinem Herrn gleichgetan hatte (1Sam 31,5), kam der Amalekiter wahrscheinlich zufällig vorbei, erkannte den Leichnam des Königs und nahm ihm Armreif und Diadem ab, bevor die Philister es entdeckten. Er hatte Glück und konnte dem blutigen Schlachtfeld entfliehen, um sich auf den Weg zu David nach Ziklag zu machen. Doch seine erhoffte Belohnung stellte sich als eine Todesgarantie heraus. David ließ ihn auf der Stelle töten mit den Worten: »Dein Blut komme auf deinen Kopf! Denn dein eigener Mund hat gegen dich ausgesagt, als du sprachst: Ich habe den Gesalbten des HERRN getötet« (2Sam 1,16). Seine glatte Lüge hatte ihm das genaue Gegenteil von dem, was er erwartete, eingebracht, weil er nicht voraussah, dass Davids hoher Ehrenkodex ihn zu einer solchen Reaktion veranlassen würde.

Es sollte noch hinzugefügt werden, dass dieser Amalekiter nicht von dem amalekitischen Stamm kam, den Saul zu einem früheren Zeitpunkt auf Gottes Geheiß vernichtet hatte – der Stamm, über den Agag herrschte (1Sam 15,7-8). Diese Amalekiter lebten zwischen Hawila und Schur. Es gab jedoch noch andere Amalekiter, die von diesem Feldzug nicht betroffen waren; einige von ihnen überfielen Davids Lager in Ziklag (1Sam 30).

2. Samuel

Wie konnte David siebeneinhalb Jahre in Hebron herrschen, wenn Isch-Boschet, sein Rivale, nur zwei Jahre regierte, bevor er starb?

In 2.Samuel 5,5 wird uns mitgeteilt, dass David in Hebron siebeneinhalb Jahre als König von Juda regierte (bevor ihn die Nordstämme als König über ganz Israel anerkannten). Dies wird von 1.Chronik 3,4 bestätigt. Doch in 2.Samuel 2,10 heißt es, dass Davids Rivale, Isch-Boschet, Sauls Sohn, nur zwei Jahre lang über Israel herrschte (unter Abners Schirmherrschaft). Das hindert den nächsten Vers jedoch nicht an der Aussage, dass Davids Herrschaft in Hebron siebeneinhalb Jahre währte. Wie können beide Behauptungen wahr sein? Unter der Voraussetzung, dass die zweijährige Regierungszeit von Isch-Boschet stimmt, sagt die Jerusalemer Bibel in 1.Chronik 3,4 sogar: »Hebron, wo er *drei* Jahre und sechs Monate regierte« [Hervorhebung vom Autor] – obwohl die anderen beiden Bibelstellen (2Sam 2,11; 5,5) interessanterweise nicht verändert wurden!

Eine sorgfältige Untersuchung der Umstände, die die Laufbahn von Isch-Boschet umgaben, liefert einen Hinweis auf die Kürze seiner Regierungszeit. Nach dem völligen Zusammenbruch der israelitischen Armee auf dem Gebirge Gilboa mussten Abner und die anderen, die vor den siegreichen Philistern flüchteten, östlich des Jordans Schutz suchen und das ganze Gebiet von Ephraim und Manasse der Kontrolle der Eroberer überlassen. Abner musste sein Hauptquartier in Mahanajim aufschlagen, wo er Isch-Boschet das Hinterland des Stammes Gad absichern ließ. Anscheinend kostete es Abner fünf lange Jahre harten Kampfes, um die Philister aus Bet-Schean (wo sie die aufgespießten Leichen von Saul und seinen Söhnen zur Schau gestellt hatten) bis ins Tal Esdraelon zu verdrängen. Dadurch wurden die Nordstämme Issaschar, Naftali und Asser mit Benjamin im Süden verbunden. Doch solange dies nicht erreicht war, war es verfrüht, Isch-Boschet offiziell zum König über Israel zu krönen.

Schließlich, nach Ablauf von fünf Jahren, war Abner erfolgreich genug, dass er Vertreter aus allen zehn Stämmen zu einer öffentlichen Krönungszeremonie nach Mahanajim rufen konnte. Dieser Ort blieb in jener Zeit die vorläufige Hauptstadt, da sie außerhalb der Reichweite philistäischer Vergeltungsangriffe lag. So kam es, dass Isch-Boschet nur zwei Jahre regierte, bevor ihn zwei Hauptmänner seiner Streifscharen, Rechab und Baana, im Bett ermordeten (2Sam 4,5-6) – kurz nachdem

sie von Abners Ermordung durch den verräterischen Joab gehört hatten (2Sam 3,27).

David wurde jedoch kurz nach der Schlacht von Gilboa von den Männern Judas in Hebron gekrönt. Er trug die Krone für siebeneinhalb Jahre, obschon Isch-Boschet seine offizielle Herrschaft nur zwei Jahre vor seinem Tod angetreten war.

Wie viele Reiter nahm David in der Schlacht gegen Hadad-Eser gefangen, 1 700 (2Sam 8,4) oder 7 000 (1Chr 18,4)?

Im Krieg gegen Hadad-Eser, den König von Zoba, errang David nahe Hamat einen bedeutsamen Sieg und machte viele Gefangene, die in 2.Samuel 8,4 als »1 700 Berittene und 20 000 Mann Fußvolk« beschrieben werden. In 1.Chronik wird allerdings eine andere Zahl an Kriegsgefangenen erwähnt: »1 000 Wagen und 7 000 Berittene und 20 000 Mann Fußvolk [d.h. Infanterie].« Es steht außer Frage, dass beide Berichte dieselbe Begebenheit schildern; daher sollte die Zahl der Gefangenen in beiden Fällen gleich sein. Entweder in 2.Samuel oder in 1.Chronik finden sich daher wohl ein oder zwei Abschreibfehler.

Keil und Delitzsch (*Samuel*, S. 360) liefern uns eine äußerst überzeugende Lösung. Sie meinen, der Schreiber habe das Wort für Wagen (*reḵeḇ*) beim Abschreiben von 2.Samuel 8,4 versehentlich ausgelassen. So hat er die zweite Zahl, 7 000 (für die *pārāsím*, »Berittene«), die er in seiner Vorlage fand, notwendigerweise auf 700 reduziert, aus dem einfachen Grund, dass niemand bei der Angabe ein und derselben Zahl zuerst 1 000 und dann 7 000 schreiben würde. Die Auslassung von *reḵeḇ* könnte bei einem früheren Schreiber aufgetreten sein, und die Herabsetzung von 7 000 auf 700 wäre dann wie bei einer Kettenreaktion gefolgt, als diese Abschrift von einem späteren Schreiber kopiert wurde. Doch aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Zahl in 1.Chronik die richtige und die in 2.Samuel sollte ihr angeglichen werden.

In 2.Samuel 14,27 wird Absalom als Vater von drei Söhnen genannt; in 2.Samuel 18,18 wird angegeben, dass Absalom keinen Sohn hatte. Was ist richtig?

In 2.Samuel 14,27 heißt es: »Und dem Absalom wurden drei Söhne geboren und eine Tochter, ihr Name war Tamar.« Doch 2.Samuel 18,18 erklärt: »Absalom aber hatte es unternommen und hatte noch zu seinen Lebzeiten einen Gedenkstein für sich aufgerichtet, der im Königstal ist. Denn er sagte: Ich habe keinen Sohn, meinen Namen in Erinnerung zu halten. Und er hatte den Gedenkstein nach seinem Namen genannt. Und man nennt ihn das Denkmal Absaloms bis auf diesen Tag.« Gemeint ist die Zeit, in der 2.Samuel abgeschlossen wurde, was Mitte des 8. Jahrhunderts v.Chr. gewesen sein dürfte.

(Das so genannte Grabmal Absaloms, das sich heute im Kidron-Tal befindet, geht angesichts des Stils seiner Fassade wahrscheinlich auf hellenistische Zeiten zurück, also etwa auf das 2. Jahrhundert v.Chr. [vgl. K.N. Schoville, *Biblical Archaeology in Focus* (Grand Rapids: Baker, 1978), S. 414].) Das ist ein Beweis für die Tatsache, dass Absalom keine überlebenden männlichen Erben hatte, als er seinen Gedenkstein aufstellte (was ein oder zwei Jahre vor seiner Rebellion gegen seinen Vater David gewesen sein könnte). Allerdings beweist dies nicht, dass er zuvor keine männlichen Nachfahren hatte.

Keil und Delitzsch (*Samuel*, S. 412) stellen angesichts von 2.Samuel 14,27 heraus, dass »im Gegensatz zur allgemeinen Gepflogenheit die Namen der Söhne nicht genannt werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach aus keinem anderen Grund als dem, dass sie als Kleinkinder starben. Folglich stellte Absalom später einen Gedenkstein auf, um seinen Namen zu erhalten (Kap. xviii. 18).« Anscheinend widerfuhr ihm das Leid, seine drei kleinen Jungen im Kindesalter zu verlieren, und es war klar, dass ihm seine Frau keine mehr schenken würde. Tamar war wahrscheinlich das einzige überlebende Kind. Das bedeutete, dass er keinen männlichen Erben hatte, der seinen Namen weitertragen würde. Darauf ist seine ergreifende Bemerkung in 18,18 zurückzuführen – sowie der jämmerliche Versuch, dies durch das Aufrichten eines Gedenksteins auszugleichen. Nach wenigen Jahren starb Absalom in Schande, nachdem er die Frauen seines Vaters geschändet hatte und David selbst am liebsten getötet hätte. Somit hätte er seinen Söhnen ein trauriges Vermächtnis hinterlassen, wenn sie das Erwachsenenalter erreicht hätten.

Seine Tochter Tamar (nach Absaloms schöner Schwester benannt, die von ihrem Halbbruder Amnon vergewaltigt wurde und die Absalom später durch seinen Mord an Amnon rächte) überlebte und heiratete einen guten Mann, Uriel von Gibea (vgl. 2Chr 11,20-22; 13,1-2). Ihre Tochter war die berüchtigte Maacha (=Michaja), die König Rehabeam heiratete (1Kö 15,2) und Mutter seines Thronfolgers, Abija, wurde. Deren Enkelsohn, König Asa, erkannte dieser schließlich ihre Stellung als Königinmutter ab, weil sie sich in Götzendienst verstrickt hatte (1Kö 15,10-13; 2Chr 15,16).

Wie konnte ein gütiger und liebender Gott das Leben von Batsebas erstem Kind nehmen, nur weil seine Eltern gesündigt hatten (2Sam 12,15-23)?

Eine der tiefsten Einsichten, die uns die heilige Schrift gewährt, ist die wahre Bedeutung des Todes. Ohne göttliche Offenbarung könnten wir den Tod für eine furchtbare Bedrohung, einen schrecklichen Fluch, einen endgültigen Schlag des Gerichts halten. Da der Tod – der körperliche Tod mit seiner Trennung von Leib und Seele – das Ende al-

ler Möglichkeiten bedeutet, um Gott zu finden und ihn durch ein gottesfürchtiges Leben zu verherrlichen, haftet ihm etwas sehr Ernstes und Furchteinflößendes an. Doch Gottes Wort sagt uns ganz deutlich, dass der körperliche Tod nicht das Ende jedes Menschen ist, wie auch immer es dem menschlichen Beobachter erscheinen mag. Er geht direkt über in den ewigen Abschnitt seiner Existenz, entweder im Himmel oder in der Hölle – je nachdem, was er während seines irdischen Lebens gewählt hat. Aber da der Sohn Gottes gekommen ist und allen Gläubigen seine vertrauenswürdige Zusicherung gegeben hat, dass »jeder, der da lebt und an mich glaubt, nicht sterben wird in Ewigkeit« (Joh 11,26), hat der Tod eine vollkommen neue Bedeutung erhalten. Da unser Erlöser den Tod durch den Tod – stellvertretend für den Sünder am Kreuz – »zunichte gemacht, aber Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium« (2Tim 1,10), wurde der Tod seines Stachels und das Grab seines Sieges beraubt (1Kor 15,54-56). »Glückselig die Toten, die von jetzt an im Herrn sterben! ... damit sie ruhen von ihren Mühen« (Offb 14,13).

Im Fall von Kindern, die in früher Kindheit sterben, kann es gut sein, dass ihnen aufgrund ihres frühzeitigen Abschieds von dieser Welt ein Leben voller Tragödien, Kummer und Schmerzen erspart blieb. Wahrscheinlich fand David Trost in dieser Tatsache, als er erfuhr, dass seine Gebete ergebnislos geblieben waren und Gott sein Kind »nach Hause« genommen hatte. Er übergab sein Baby der Gnade Gottes und sagte nur: »Ich gehe einmal zu ihm, aber es wird nicht zu mir zurückkehren« (2Sam 12,23). Selbst in einer herzzerreißenden Situation wie dieser besaß David ein stilles Vertrauen in Gottes vollkommenen Willen. Und außerdem verstand er, warum Gott es für richtig hielt, das schuldige Paar zur Einsicht zu bringen, indem er ihnen die Frucht ihrer sündigen Leidenschaft wegnahm. Er erkannte, dass sie diese Zurechtweisung als Erinnerung daran benötigten, dass Gottes Kinder, auch wenn ihnen vergeben wurde, die zeitlichen Folgen ihrer Sünde tragen und sie als wichtigen Teil ihrer Buße geduldig ertragen müssen.

Wurde Absalom wirklich in Absaloms Grab im Kidron-Tal bestattet?

In 2.Samuel 18,17 wird berichtet, was mit Absalom geschah, nachdem Joab ihn fand, wie er mit seinen Haaren im Ast einer Eiche hing, und Joab ihn mit einem Speer tötete: »Und sie nahmen Absalom und warfen ihn in die große Grube im Wald und errichteten über ihm einen sehr großen Steinhaufen.« Der erwähnte »Wald« war der so genannte »Wald von Ephraim«, der anscheinend im Land Gilead lag (östlich des Jordans, während Ephraims Stammesgebiet westlich davon lag). Nachdem Absaloms Körper abgenommen worden war, wurde er unehrenhaft in

einer tiefen Grube begraben, und dies noch bevor sein Vater, König David, von seinem Tod unterrichtet wurde.

Der Hintergrund für das so genannte Grab Absaloms im Kidron-Tal findet sich in 2.Samuel 18,18. Diese Stelle handelt von einem Gedenkstein (*maṣṣeḇeṭ*), mit dem Absalom die Tatsache kompensieren wollte, dass er keine männlichen Nachkommen hatte: »Und er hatte den Gedenkstein nach seinem Namen genannt. Und man nennt ihn das Denkmal Absaloms bis auf diesen Tag.« (Gemeint war der Tag, an dem 2.Samuel abgeschlossen wurde, ca. 750 v.Chr.) Doch dieser Gedenkstein war höchstens ein Ehrenmal. Er bezeichnete nicht den Ort, an dem Absaloms Körper bestattet wurde, denn dieser verweste in der Grube im Wald östlich des Jordans.

Wer veranlasste David zur Volkszählung – Gott oder Satan?

In 2.Samuel 24,1 lesen wir: »Und wieder entbrannte der Zorn des HERRN gegen Israel. Und er reizte David gegen sie auf zu sagen: Geh hin, zähle Israel und Juda!« Im Parallelbericht in 1.Chronik 21,1-2 wird erklärt: »Und Satan stellte sich gegen Israel und reizte David, Israel zu zählen. Und David sagte zu Joab und zu den Obersten des Volkes: Geht hin, zählt Israel von Beerscheba bis Dan und bringt mir Bericht, damit ich ihre Zahl kenne!« Die Formulierung in 1.Chronik 21,2 ist der in 2.Samuel 24,2 sehr ähnlich; es gibt keinen bedeutsamen Unterschied. Doch was den ersten Vers jedes Kapitels betrifft, so erklärt 2.Samuel 24, dass Gott David dazu brachte, die Volkszählung einzuleiten, während es in 1.Chronik 21 Satan, Gottes Widersacher, war. Das scheint eine ernsthafte Diskrepanz zu sein – obgleich beide Aussagen richtig sind.

In beiden Büchern fehlt der Kontext für die Volkszählung, und wir haben keinen Anhaltspunkt, ob sie vor oder nach Absaloms Aufstand vorgenommen wurde. Aber da sie indirekt zur Aneignung des Hügels (Berg Morija) führte, der zum Ort des Tempels und des königlichen Palastes wurde, muss sie mehrere Jahre vor dem Ende von Davids Laufbahn stattgefunden haben. Nur so konnte er die große Menge an kostspieligen Verzierungen und Materialien zusammentragen, die Salomo später bei der Gestaltung des Tempels gebrauchte (1Chr 29,3-5).

Ohne sich vollends darüber im Klaren zu sein, was in seinem Herzen vorging, hatte David aufgrund seines militärischen Erfolges und der wirtschaftlichen Expansion seines Volkes anscheinend eine stolze und selbstbewundernde Haltung entwickelt. Er begann, mehr an Aufrüstung und Truppen zu denken als an Gottes treue Gnade. In seiner Jugend hatte er sein Vertrauen allein auf Gott gesetzt, egal ob er nun mit einer Steinschleuder vor Goliat stand oder mit vierhundert Mann vor der amalekitischen Armee. Aber in späteren Jahren verließ er sich mehr und mehr auf materielle Mittel, so wie jeder nüchterne

Realist, und lernte, seine Stärke mehr in Zahlen und Reichtum zu messen.

Deshalb meinte der Herr, dass es Zeit wäre, David wieder auf seine Knie zu bringen und ihn durch eine Prüfung auf Gottes Gnade zu werfen. Aus diesem Grund brachte er David dazu, einen lang gehegten Plan auszuführen und seine menschlichen Ressourcen zu zählen, um seine zukünftige Militärstrategie nach dem effektivsten Einsatz seiner Armeen auszurichten. Dies würde ihm sehr wahrscheinlich auch eine bessere Grundlage zur Steuerbemessung liefern. Und so sagte Gott zu ihm: »Gut, tue es. Dann wirst du herausfinden, wie viel Gutes es dir bringt.«

Als abgebrühter und ambitionierter Heerführer verspürte Joab ein deutliches Unbehagen bei dem ganzen Vorhaben. Er merkte, dass David und seine Ratgeber durch ihre großen Siege, mit denen sie die palästinischen, syrischen und phönizischen Königreiche in einen Vasallenstatus und in Abhängigkeit gegenüber Israel gebracht hatten, zunehmend aufgeblasen wurden. Joab fürchtete, dem Herrn könnte diese neue selbstsichere Haltung nicht gefallen. Deshalb versuchte er, David von seinem Vorhaben abzubringen. 1.Chronik 21,3 enthält Joabs Worte: »Der HERR möge zu seinem Volk, so viele sie sein mögen, hundertmal mehr hinzufügen! Sind sie nicht alle, mein Herr und König, die Knechte meines Herrn? Warum verlangt mein Herr das? Warum soll es Israel zur Schuld werden?« Durch Joab warnte Gott David ein letztes Mal, bevor sich David endgültig für die Volkszählung entschied.

An der Volkszählung an sich war nichts Böses. Über die beiden Volkszählungen zur Zeit Moses war der Herr nicht verärgert. Er gab Mose sogar Anweisungen, wie er seine militärischen Truppen zählen sollte (4Mo 1,2-3; 26,2), sowohl am Anfang der 40-jährigen Wüstenwanderung als auch an ihrem Ende, als sie kurz vor der Eroberung des Landes standen. Die zweite Zählung sollte aufzeigen, dass Israels Streitkräfte etwas geringer waren als vierzig Jahre zuvor. Und trotzdem würden sie mit dieser kleineren Armee alle ihre Feinde überrollen, anstatt sich wie ihre Väter in Kadesch-Barnea vor dem Kampf furchtsam zu ducken. Die zweite Volkszählung diente auch als Grundlage für die Verteilung des eroberten Gebietes unter den zwölf Stämmen. Die bevölkerungsstärkeren Stämme sollten größere Landesteile zugesprochen bekommen. Aber diese Zählung, auf die David sein Herz gerichtet hatte, konnte keinem anderen Zweck dienen, als das nationale Selbstbewusstsein zu steigern. Als die Zählung abgeschlossen war, züchtigte Gott das Volk durch eine furchtbare Plage, die vielen das Leben kostete und die Bevölkerungszahl dezimierte.

Wenn wir uns wieder dem Eingangsvers von 1.Chronik 21 zuwenden, begegnet uns die Aussage, dass Satan David, trotz Joabs Warnung und Protest, zu der Volkszählung veranlasste. Das Verb für »reizte« (*wayyāsēṯ*) ist in beiden Berichten identisch. Warum sollte

sich der Teufel in diese Angelegenheit einmischen, wenn Gott David bereits dazu gebracht hatte, seine geplante Dummheit auszuführen? Weil sie in Satans eigenem Interesse lag. Diese Situation ähnelte ein wenig dem ersten und zweiten Kapitel von Hiob, wo Gott dem Teufel freie Hand gab, Unglück über Hiob zu bringen. Gottes Absicht war es, Hiobs Glauben durch diese Not zu reinigen und Hiobs Charakter zu veredeln. Satans Absicht war durch und durch bösartig. Er wollte Hiob so viel Schaden zufügen, wie er nur konnte, und – wenn möglich – ihn dazu bringen, Gott für sein Unglück zu verfluchen. Somit waren beide, Gott und Satan, an Hiobs Not und Elend beteiligt.

Ähnlich verhält es sich mit Gottes und Satans Beteiligung an den Leiden verfolgter Christen (vgl. 1Petr 4,19; 5,8). Gottes Ziel ist es, ihren Glauben zu stärken und dass sie Christi Leiden mit ihm in diesem Leben teilen, damit sie sich mit ihm in der Herrlichkeit des Himmels freuen können (4,13-14). Das Ziel des Teufels ist es jedoch, sie zu »verschlingen« (5,8), d.h. sie in Bitterkeit und Selbstmitleid zu verstricken und sie dadurch auf sein Niveau und zu seinem verhängnisvollen Schicksal herunterzuziehen. Selbst Christus versuchte der Teufel durch drei Versuchungen von seinem messianischen Auftrag abzubringen. Doch es war die Absicht des Vaters für den zweiten Adam, vollkommen über den Versucher zu triumphieren, der den ersten Adam zum Sündenfall verführt hatte.

Auch bei der Kreuzigung war es die Absicht des Teufels, Jesus durch Judas zu verraten (dessen Herz er mit Verrat und Hass erfüllt hatte [Joh 13,27]). Doch der Vater wollte, dass das Lamm von Grundlegung der Welt an sein Leben als Lösegeld für viele geben würde – dies wurde durch den Kelch symbolisiert, den Christus in Gethsemane annehmen musste. Jesus teilte Petrus vor seiner dreifachen Verleugnung im Hof des Hohenpriesters mit: »Simon, Simon! Siehe, der Satan hat euer begehrt, euch zu sichten wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du einst zurückgekehrt bist, so stärke deine Brüder!« (Lk 22,31-32).

Dies sind fünf weitere Beispiele oder Situationen, an denen sowohl Satan als auch Gott an Glaubensprüfungen beteiligt waren. Gott hatte im Wesentlichen wohlwollende Motive und einen Blick für den letztendlichen Sieg und die größere Nützlichkeit der geprüften Person, doch der Teufel mit seinen ganz und gar bösartigen Motiven hoffte, so viel Schaden wie möglich anzurichten. Daher können wir ohne zu zögern sagen, dass beide Berichte richtig sind. Gott reizte David, um ihm und seinem Volk eine Lektion zu erteilen und sie auf eine Weise zu demütigen, die ihr geistliches Wachstum fördern sollte. Satan reizte ihn, um Israel einen schweren Schlag zu versetzen und Davids Ansehen bei seinen Untertanen zu schmälern. Wie sich herausstellte (und das trifft nahezu auf alle anderen Beispiele

zu), war Satans Erfolg begrenzt und kurzlebig. Am Ende diente es Gottes Absichten, und seine Sache wurde beträchtlich gefördert.

Nach der Pest, die siebzigtausend Israeliten das Leben kostete (2Sam 24,15), legte der Engel des Herrn auf dem Berg Morija den auserwählten Ort des zukünftigen Tempels des Herrn fest; genau dort, wo die Plage gestoppt wurde (V. 18). Dieser Tempel sollte Gottes Volk in vielen kommenden Generationen einen großen Segen bringen. Wieder einmal wurde Satans Bosheit durch Gottes aufhebende Gnade übertroffen.

In 2.Samuel 24,9 wird Israels Gesamtbevölkerungszahl mit 800 000 angegeben, was um 300 000 weniger ist als die entsprechende Zahl in 1.Chronik 21,5. Andererseits liefert 2.Samuel 24 die Zahl 500 000 für Juda im Vergleich zu 470 000 in 1.Chronik 21. Wie können diese offensichtlichen Diskrepanzen miteinander in Einklang gebracht werden?

Eine mögliche Lösung findet sich in den Versen selbst. In 1.Chronik sind alle verfügbaren Männer Israels (d.h. die Stämme nördlich von Juda) im kriegsfähigen Alter eingeschlossen, ganz gleich ob sie kampferprobt waren oder nicht. Doch 2.Samuel 24 teilt uns mit, dass Joabs Bericht eine Teilsumme von »Kriegsmännern« (UELB) (*ʾîš ḥayil*) enthielt, d.h. von kampferprobten Truppen, die aus 800 000 Veteranen bestanden. Doch zusätzlich könnten noch weitere 300 000 Männer vorhanden gewesen sein, die in den Reserveeinheiten dienten, aber noch keine Kampferfahrung besaßen. Diese beiden Kontingente kämen zusammen auf eine Gesamtzahl von 1 100 000 – von denen 1.Chronik 21 berichtet, ohne den Begriff *ʾîš ḥayil* zu verwenden.

Was Juda betrifft, liefert uns 2.Samuel 24 die runde Zahl von 500 000 Männern, was 30 000 mehr waren als die entsprechende Angabe in 1.Chronik 21. Nun sollte berücksichtigt werden, dass Joab die Zählung nicht zu Ende führte (vgl. 1Chr 21,6), da er bei der Musterung den Stamm Benjamin ausließ (genauso wie den Stamm Levi), bevor David an der Volkszählung grundsätzlich zu zweifeln begann. Als er die Veränderung im Herzen des Königs erkannte, war Joab froh, dass er davon Abstand genommen hatte. Die Durchführung der Zählung hatte mit den transjordanischen Stämmen begonnen (2Sam 24,5), ging dann beim nördlichsten Stamm Dan weiter und von dort in Richtung Süden nach Jerusalem (V. 7). Das bedeutete, dass die Zählung von Benjamin als Letztes gekommen wäre. Daher war Benjamin in der Gesamtsumme von Israel nicht eingeschlossen, ebenso wenig wie Juda. Aber in 2.Samuel 24 beinhaltete die Zahl für Juda die bereits bekannte Summe von 30 000 zusammengerufenen Männern aus Benjamin (das unmittelbar an Jerusalem angrenzte). Folglich war in der Gesamtsumme von 500 000 auch das benjaminitische Kontingent enthalten.

Nachdem das vereinte Königreich 930 v.Chr. nach Salomos Tod in ein Nordreich und ein Südreich geteilt wurde, blieben die meisten Benjaminiten Davids Dynastie treu und bildeten (zusammen mit Simeon im Süden) das Königreich Juda. Daher war es durchaus berechtigt, die Benjaminiten in der Gesamtsumme von 500 000 für Juda und Simeon einzuschließen – obwohl Joab sie im ersten Bericht an David nicht gesondert aufführte (1Chr 21,5). Anscheinend lag die Gesamtzahl der Streitkräfte, die David zu militärischen Zwecken zur Verfügung standen, bei 1 600 000 Männern (1 100 000 aus Israel, 470 000 aus Juda/Simeon und 30 000 aus Benjamin).

Warum werden in 2.Samuel 24,13 und 1.Chronik 21,11-12 unterschiedliche Angaben über die Dauer der Hungersnot gemacht?

In 2.Samuel 24,13 wird vom Besuch des Propheten Gad bei König David berichtet, nachdem dieser die Volkszählung in seinem Königreich mit einer stolzen Gesinnung abgeschlossen hatte. Gad überbrachte ihm Gottes Botschaft: »Sollen dir sieben Jahre Hungersnot in dein Land kommen? Oder willst du drei Monate vor deinen Bedrängern fliehen, während sie dir nachjagen? Oder soll drei Tage lang Pest in deinem Land sein?« Darauf erwiderte David in einem demütigen, bußfertigen Geist: »Lass uns doch in die Hand des HERRN fallen, denn seine Erbarmungen sind groß! Aber in die Hand der Menschen lass mich nicht fallen!« (V. 14).

In 1.Chronik 21,11-12 kommt Gad zu David mit den Worten: »So spricht der HERR: Nimm dir, entweder drei Jahre Hungersnot oder drei Monate lang Niederlage vor deinen Bedrängern ... oder drei Tage das Schwert des HERRN und Pest im Land.« Hier ist zu beachten, dass sich die Wortwahl bedeutend von der in 2.Samuel 24,13 unterscheidet (»Sollen dir sieben Jahre Hungersnot in dein Land kommen?«). Statt der einfachen Frage in 2.Samuel wird in 1.Chronik eine imperative Wahlmöglichkeit vorgegeben (»Nimm dir, entweder drei Jahre Hungersnot ...«).

Daraus können wir schließen, dass 2.Samuel Gads ersten Versuch bei David beschreibt, bei dem die alternative Aussicht sieben Jahre Hungersnot waren. Der Bericht in 1.Chronik enthält Gads zweiten und letzten Versuch beim König, bei dem der Herr die Strenge dieser grauenvolle Alternative auf drei Jahre reduzierte (zweifelsohne als Antwort auf Davids flehentliche Gebete). Schließlich entschied sich David dafür, dass Gott entweder eine Hungersnot oder die Pest schicken sollte, und Gott sandte eine dreitägige Pest, die siebzigtausend Israeliten das Leben kostete.

In 2.Samuel 24,24 wird gesagt, dass David »die Tenne und die Rinder für fünfzig Schekel Silber kaufte«. Aber in 1.Chronik 21,25 heißt es, dass David Ornan für den

Platz »Gold im Gewicht von sechshundert Schekel« gab. Wie sind diese beiden Aussagen miteinander zu vereinbaren?

Der Bericht in 2.Samuel 24,24 spricht von dem sofortigen Kaufpreis, den König David an Arauna (oder »Ornan«, wie die alternative Schreibweise seines Namens lautete) für die beiden Rinder und den Dreschschlitten zahlte, die dem Jebusiter gehörten, als David zu ihm kam. In Vers 21 sagte David zu ihm: »... um die Tenne von dir zu kaufen, um auf ihr dem HERRN einen Altar zu bauen.« Eine Tenne ist im Allgemeinen ein Ort von bescheidenen Ausmaßen, normalerweise nicht breiter als 9 oder 12 Meter. Der Preis für die beiden Rinder und den Dreschschlitten betrug nach dem damaligen Marktwert kaum mehr als fünfzig Silberschekel.

In 1.Chronik 21,25 wird uns jedoch gesagt, dass David die viel größere Summe von sechshundert Goldschekeln bezahlte, was die fünfzig Silberschekel wahrscheinlich um ein 180-faches überstieg. Doch die Summe in 1.Chronik scheint sich nicht nur auf die Rinder und den Dreschschlitten zu beziehen, sondern auf den ganzen Ort. Das hebräische *wayyittén ... bammāqóm* (»Und David gab ... für den Platz«) scheint viel mehr einzuschließen als nur die Tenne. Weder im 5. Jahrhundert v.Chr. noch zu irgendeinem anderen Zeitpunkt im Altertum hätte eine Tenne sechshundert Goldschekel gekostet. Folglich können wir den sicheren Schluss ziehen, dass Ornan das ganze Gebiet am Berg Morija gehörte.

Knapp 500 Meter lang und auf einer beträchtlichen Anhöhe gelegen, war der Berg Morija ein äußerst wertvolles Stück Land, das mit Sicherheit mehr als sechshundert Goldschekel wert war. Die Aussicht auf den Erwerb von ausreichend Quadratmetern für einen Tempel muss ihn für König David attraktiv gemacht haben, als er den Bereich der Tenne sah und erkannte, wie vorteilhaft es wäre, den ganzen Hügel für religiöse und staatsdienliche Zwecke zu besitzen. Dieses Geschäft zwischen David und Ornan wurde wahrscheinlich später abgewickelt, als ihm David den höheren Preis für das ganze Gebiet auszahlte, und der Schreiber von 1.Chronik hielt es für passend, die ganze Abwicklung vom Endergebnis aus zu beschreiben.

1. Könige

Wie kann 1.Könige 6,1 für wahr gehalten werden, wenn Ramses der Große der Pharao des Exodus war?

In 1.Könige 6,1 wird berichtet: »Und es geschah im 480. Jahr nach dem Auszug der Söhne Israel aus dem Land Ägypten, im vierten Jahr der Regierung Salomos über Israel ... da baute er das Haus für den HERRN.« Da Salomos Regierungszeit 970 v.Chr. begann, war 966 sein viertes Jahr. Wenn wir von 966 vierhundertachtzig Jahre zurückrechnen, kommen wir auf 1446 oder 1445 v.Chr. (Es könnte sein, dass die Jahreszahlen hier abgerundet wurden, aber die Zeit des Exodus lag im Wesentlichen zwischen 1447 und 1442, wenn 1.Könige 6,1 richtig ist.) Das wäre dann zu einem frühen Zeitpunkt in der Regierung von Amenophis II. gewesen, der nach den üblichen Schätzungen zwischen 1447 und 1421 herrschte. (In einigen jüngeren Diskussionen über die ägyptische Chronologie wird dazu tendiert, diese Daten um ein paar Jahre herabzusetzen, doch bis jetzt wurden diese neuen Daten nicht für gültig erklärt.)

In Gelehrtenkreisen liegt das bevorzugte Datum für den Exodus bei 1290 v.Chr. oder in der sehr frühen Regierungszeit von Ramses II. (1300-1234). In den meisten Verarbeitungen des Exodus-Dramas, wie in Cecil B. DeMilles »Die Zehn Gebote«, wird die Theorie des späten Datums als richtig vorausgesetzt. Die Hauptargumente zu seinen Gunsten sind folgende:

1. In 2.Mose 1,11 wird beschrieben, wie die Israeliten als Sklaven die Stadt »Ramses« erbauten – was voraussetzt, dass es bereits einen König Ramses gab, nach dem diese Stadt benannt werden konnte.
2. Da die Hyksos-Dynastie in Ägypten herrschte, als Jakob nach Ägypten abwanderte – zumindest nach dem jüdischen Historiker Josephus –, und da die Hyksos wahrscheinlich nicht vor 1750 v.Chr. an die Macht kamen, wird das Datum von 1445 ausgeschlossen. In 2.Mose 12,40 heißt es, dass die Israeliten 430 Jahre in Ägypten lebten; zöge man 430 Jahre von 1750 ab, so käme man auf 1320 – was der Zeit von Ramses II. aus der 19. Dynastie viel näher kommt als der Zeit von Amenophis II. aus der 18. Dynastie.
3. Die ersten Kapitel von 2.Mose setzen die Nähe der königlichen Residenz zum Land Goschen am Nildelta voraus, während die ägyptische Hauptstadt, Theben, in der 18. Dynastie achthundert Kilometer südlich lag. Doch Ramses errichtete Tanis im Nildelta als seine Haupt-

stadt im Norden und als Basis für seine militärischen Streifzüge gegen Palästina und Syrien.

4. Das archäologische Beweismaterial der Zerstörung wichtiger palästinischer Städte wie Lachisch, Debir und Hazor weist eher auf das 13. Jahrhundert hin als auf das frühe 14. Jahrhundert, so wie es die Theorie des frühen Datums verlangen würde. Außerdem lassen Nelson Gluecks umfangreiche Oberflächenuntersuchungen von Ausgrabungsstätten im Transjordan-Gebiet erkennen, dass in Moab, Heschbon oder Baschan keine Spuren von fest verwurzelter Bevölkerung zu finden waren, wie es in den Berichten über die mosaischen Eroberungszüge gegen Sihon und Og in 4.Mose 21 und 5.Mose 1 jedoch beschrieben wird.
5. Im Buch der Richter werden keine ägyptischen Invasionen während des späten 14. und 13. Jahrhunderts in Palästina erwähnt, was stark darauf hinweist, dass diese Invasionen zur Zeit von Josua und der israelitischen Eroberung Kanaans längst der Geschichte angehörten.

Diese fünf Argumente stellen eindrucksvolle Hinweise für die Unrichtigkeit von 1.Könige 6,1 dar. Wenn der Exodus wirklich um 1290 v.Chr. stattfand, müsste die Anzahl der Jahre 324 betragen statt 480. Einige evangelikale Gelehrte, die an der Theorie des späten Datums festhalten, machen darauf aufmerksam, dass 480 eine »künstliche« Zahl sein könnte, die nicht mehr vermitteln möchte, als dass zwischen dem Exodus und dem Tempel etwa zwölf Generationen lagen (aufgrund der besonderen Bedeutung der Zahl 40 im Leben von Führern wie Mose und Josua wurden für jede Generation 40 Jahre berechnet). Doch die wahre durchschnittliche Lebensdauer jeder Generation betrug 30 statt 40, weshalb wir die Anzahl der Jahre auf 360 statt 480 korrigieren müssten (laut R.K. Harrison, *Old Testament Introduction*, S. 178-179).

Überprüfen wir diese Theorie des späten Datums jedoch sorgfältig, so stellen wir fest, dass sie angesichts aller Beweise nicht erfolgreich zu verteidigen ist. Nicht nur 1.Könige 6,1 bestätigt eindeutig das Datum von 1445 als dem Zeitpunkt des israelitischen Auszugs aus Ägypten (die ganze Theorie von symbolischen oder künstlichen Datumsangaben im Alten Testament findet keine sachliche Unterstützung), sondern auch Richter 11,26. Diese Stelle enthält eine Frage, die Jeftah den ammonitischen Eindringlingen stellte, als diese Anspruch auf israelitisches Territorium östlich des Jordans geltend machten: »Während Israel in Heschbon wohnte und in seinen Tochterstädten und in Aroer und in seinen Tochterstädten und in all den Städten, die längs des Arnon liegen, dreihundert Jahre lang – warum habt ihr sie uns denn nicht in jener Zeit entrissen?« Da Jeftahs Zeit wahrscheinlich etwa ein halbes Jahrhundert vor König Saul lag,

müssen seine Verhandlungen mit den Ammonitern auf etwa 1100 v.Chr. datiert werden. Seine Bemerkungen lassen daher auf eine Eroberung um 1400 schließen, was perfekt mit einem Exodus-Datum von 1445 zusammenpasst. Da dies eine beiläufige Anspielung auf die Chronologie ist und eine Zeitspanne anführt, der Israels Feinden anscheinend wohl bekannt war und von ihnen anerkannt wurde, verleiht sie dem frühen Datum eine besondere Glaubwürdigkeit.

Dies ist aber nicht die einzige Bestätigung für 1.Könige 6,1. In seiner Rede in Antiochia in Pisidien bekräftigt der Apostel Paulus: »Und nachdem er sieben Nationen im Land Kanaan vertilgt hatte, ließ er sie deren Land erben für etwa vierhundertfünfzig Jahre. Und danach [d.h. nach der Verteilung des Landes an die zwölf Stämme] gab er ihnen Richter bis zu Samuel, dem Propheten« (Apg 13,19-20). Die Zeitspanne erstreckt sich ganz deutlich vom Auszug aus Ägypten, um das heilige Land in Besitz zu nehmen, bis hin zum Ende von Samuels Dienst als dem Propheten, der David zum König salbte. Mit anderen Worten: Zwischen dem Exodus und Davids Einsetzung in der heiligen Stadt Jerusalem vergingen 450 Jahre: von 1445 bis 995 v.Chr.

Sollte das Datum von 1290 also richtig sein, müssen wir neben 1.Könige 6,1 noch mindestens zwei weitere Bibelstellen als falsch beiseite setzen. Dann würde die Bibel jeglichen Anspruch auf vollständige Glaubwürdigkeit bezüglich historischer Tatsachen verlieren – bis hin zu den Hauptereignissen der Erlösungsgeschichte. Daher ist es von besonderer Bedeutung, die Genauigkeit des Datums von 1445 zu überprüfen, auf das diese beiden alttestamentlichen Stellen sowie Apostelgeschichte 13 schließen lassen.

Erstens: In Bezug auf die Sklavenarbeit der Israeliten in der Stadt Ramses in 2.Mose 1,11 sollte festgehalten werden, dass dies selbst nach der Theorie des späten Datums als Anachronismus zu betrachten wäre (d.h. es handelt sich um einen späteren Namen für die Stadt als den Namen, den sie trug, während sie erbaut wurde). Dieses Bauprojekt wird noch vor Moses Geburt erwähnt, und Mose war zur Zeit des Exodus achtzig Jahre alt. Wäre Mose 1300 v.Chr. zu Beginn der Regierungszeit von Ramses geboren worden, hätte er zehn Jahre später unmöglich achtzig Jahre alt sein können! Folglich konnte die fragliche Stadt zu der Zeit, auf die sich 2.Mose 1,11 bezieht, noch nicht »Ramses« geheißen haben. Dadurch wird sein Wert für die Theorie des späten Datums erheblich herabgesetzt. Jedoch: Obwohl ein späterer Stadtname anstatt des ursprünglichen eingesetzt wurde, bereitet dies keine Schwierigkeiten, ebenso wenig wie die Bezeichnung von Kirjat-Arba mit dem Namen Hebron, auch wenn ein Ereignis geschildert wird, das vor dem Namenswechsel geschah. So würde man auch die Geschichtsschreibung Englands nicht der Unrichtigkeit bezichtigen, wenn sie den Triumphzug

von Konstantius I. von Rom in die Stadt »York« beschreibt, obwohl diese zu jener Zeit noch »Eburacum« hieß.

Zweitens: Dem Einwand, dass zwischen Jakobs Abwanderung zur Zeit der Hyksos und einem Exodus-Datum von 1445 keine 430 Jahre liegen konnten, können wir nur zustimmen. Wenn die Herrschaft der Hyksos um 1750 v.Chr. begann, wäre ein Exodus im Jahr 1445 ausgeschlossen. Doch wollen wir schnell hinzufügen, dass die Beweise in 1. und 2.Mose recht deutlich machen, dass zur Zeit Josefs eine einheimische ägyptische Dynastie an der Macht war; Josephus zum Trotz konnten dies nicht die Hyksos sein. Berücksichtigen Sie hierbei folgende Fakten:

1. Die herrschende Dynastie schaut mit Verachtung auf die semitischen Ausländer aus Palästina herab und verbietet ihnen, am selben Tisch mit den Ägyptern zu essen (1Mo 43,32: »Denn die Ägypter können nicht mit den Hebräern essen, denn ein Gräuel ist das für Ägypter.«). Die Hyksos kamen jedoch ursprünglich aus Palästina nach Ägypten und hatten wie sie eine semitische Sprache. (So hieß ihr erster König Salitis, was für den semitischen Begriff *šallît* stand. Ihren Städten in Ägypten gaben sie kanaanitische Namen wie Sukkot, Baal-Zefon und Migdol.) Somit ist es undenkbar, dass sie andere palästinische Besucher als eine niedrigere Art Menschen angesehen hätten. Genau dies taten die Ägypter, wie ihre Literatur deutlich bezeugt.
2. Josef war es offensichtlich unangenehm, dem ägyptischen Pharao seine Familie als Schafhirten und Rinderzüchter vorzustellen (In 1Mo 46,34 heißt es ganz klar: »Denn alle Schafhirten sind den Ägyptern ein Gräuel.«). Das konnte aber kaum auf die Hyksos zutreffen, die in der Erinnerung späterer ägyptischer Generationen so sehr mit dem Schafehüten in Verbindung gebracht wurden, dass sie sie (wie der äyptische Geschichtsschreiber Manetho) als »Hyksos« (»Hirtenkönige«) bezeichneten. Zu ihrer Zeit konnte der Schafzucht mit Sicherheit nichts Schändliches anhaften.
3. Der Pharao, der »Josef nicht mehr kannte«, kam an die Macht, nachdem Josef bereits längere Zeit tot war und sich seine Familie in Goschen niedergelassen hatte. Deshalb können wir berechtigterweise annehmen, dass dieser neue König ein Hyksos war und kein eingeborener Ägypter. Das drückt sich in 2.Mose 1,8-10 in seiner Sorge über das beunruhigende Bevölkerungswachstum der Hebräer aus, von denen er sagt, sie seien »zahlreicher und stärker als wir«. Die Bevölkerungszahl der Ägypter war zweifellos größer als die der etwa zwei Millionen Israeliten (die erst viele Jahre später zur Zeit des Exodus so zahlreich wurden). Doch beim Füh-

rer der Kriegerkaste der Hyksos, die die einheimische Bevölkerung nur durch ihre überlegene militärische Organisation beherrschte (ganz ähnlich wie die Spartaner, die die zahlenmäßig überlegenen Heloten und Messenier unter ihrer Herrschaft hielten), dürfte dies keine übertriebene Besorgnis hervorgerufen haben. Aufgrund der unerschütterlichen Loyalität von Josef und seiner Familie gegenüber der ägyptischen Regierung hätte ein Hyksos-Monarch durchaus mit ihrer Beteiligung an einem ägyptischen Aufstand rechnen können (»Auf, lasst uns klug gegen es vorgehen, damit es sich nicht noch weiter vermehrt! Sonst könnte es geschehen, wenn Krieg ausbricht, dass es sich auch noch zu unseren Feinden schlägt und gegen uns kämpft« [V. 10]). Zu einem späteren Zeitpunkt, nachdem Amosis I. – der die Hebräer aufgrund ihrer beständigen Loyalität gegenüber den Ägyptern in Goschen ungestört wohnen ließ – die Hyksos aus Ägypten vertrieben hatte, übernahm Amenophis I. aus der 18. Dynastie die repressive Vorgehensweise der Hyksos. Auch Amenophis I. war über das phänomenale Bevölkerungswachstum der Hebräer in Goschen beunruhigt und versuchte, es durch harte Arbeit und zur Zeit von Mose schließlich durch Kindesmord zu stoppen. Wenn diese Unterdrückung durch die 18. Dynastie in Vers 13 begann, müssen wir davon ausgehen, dass die Hyksos die Israeliten zur Arbeit an den Vorratsstädten Pitom und Ramses zwangen. In diesem Zusammenhang sollte herausgestellt werden, dass der Name »Ramses« seinen Ursprung bei den Hyksos gehabt haben könnte. Der Vater von Ramses II. war »Sethos I.«, was »Anhänger von Seth« oder »Sutekh« bedeutet, das ägyptische Gegenstück zu »Baal«, dem Schutzgott der Hyksos-Dynastien. Viele königliche Namen der Hyksos endeten ebenfalls mit »Ra«, dem Namen des ägyptischen Sonnengottes (so z.B. Aa-woser-Ra, Neb-khepesh-ra, Aaqenen-ra, etc.), und Ra-mose (ein Name, der in der 18. Dynastie übrigens schon verbreitet war) bedeutet »von Ra geboren«. (Ra-mes-su, die ägyptische Schreibweise von Ramses, bedeutet »Ra hat ihn eingeboren«.) Es ist äußerst bedeutsam, dass Ramses II. die alte Hauptstadt der Hyksos, Avaris, unter großen Anstrengungen und Kosten wiederherstellte, auch wenn er sie nach sich selbst benannte. Nichts könnte unwahrscheinlicher sein, als dass Josef und seine Familie zur Zeit der Hyksos nach Ägypten zogen. Somit fällt dieser Einwand gegen das Exodus-Datum von 1445 weg.

Drittens: Angesichts der Beweise der Schrift erweist sich auch das Argument

als unhaltbar, dass ein Pharao der 18. Dynastie seine königliche Residenz am Nil achthundert Kilometer südlich von Goschen hatte. Hierzu können wir Folgendes sagen:

1. Thutmosis III., wahrscheinlich der »Pharao der Unterdrückung«, errichtete zwei rote Granitobelisken vor dem Tempel des Ra (oder *Rē'*, wie er heute für gewöhnlich ausgesprochen wird) in Heliopolis, die ihn als »Herrn von Heliopolis« bezeichnen. Diese Stadt lag am Anfang des Nildeltas und somit nicht sehr weit von Goschen entfernt. Man kann durchaus davon ausgehen, dass er für seine Bauprojekte im Nildelta häufig Sklavenarbeiter benötigte, besonders in Anbetracht der Kasernen und militärischen Anlagen, die im Nildelta als Basis für Einsätze gegen Palästina und Syrien (in die er nicht weniger als 14-mal einfiel) errichtet werden mussten.
2. Aus der 18. Dynastie wurde ein Skarabäus gefunden, der sich auf die Geburt von Amenophis II. in Memphis bezieht, das ebenfalls am Anfang des Nildeltas lag. Daraus müssen wir schließen, dass Thutmosis III. wenigstens zeitweise einen Palast in Memphis unterhielt.
3. In einer von ihm stammenden Inschrift erinnert sich Amenophis (übersetzt in Pritchard, ANET, S. 244), wie er aus dem Stall in Memphis ritt, um in der Nähe der Pyramiden von Gizeh Bogenschießen zu üben. W.C. Hayes (*The Scepter of Egypt*, 2 Bände [Cambridge: Harvard University, 1959], Bd. 2, S. 141) kommt zu dem Schluss, dass Amenophis ausgedehnte Güter bei Perwennefer, einer großen Marinewerft nahe Memphis, unterhielt und dort längere Zeit seinen Wohnsitz hatte. So viel zu der Theorie, dass Könige der 18. Dynastie nur in Theben residierten.

Viertens: Dem archäologischen Beweismaterial über die Zerstörung der Städte Lachisch, Debir und Hazor im 13. Jahrhundert, die in Josuas Eroberungsbericht erwähnt werden, fehlt jeglicher entscheidender Hinweis, dass Josuas Invasion wirklich im 13. Jahrhundert stattfand. Während der turbulenten, unsicheren Verhältnisse, die die Zeit der Richter kennzeichneten, wie zum Beispiel der völligen Zerstörung Sichems durch Abimelech, den Sohn Gideons, müssen sich Vorfälle dieser Art des Öfteren zugetragen haben, auch wenn unsere mageren Aufzeichnungen die Identifizierung des siegreichen Angreifers in den meisten Fällen nicht hergeben. Über das Zerstörungsdatum der Stadt IV des alttestamentlichen Jericho ist zu sagen, dass es, auch wenn die eingestürzten Mauern wesentlich früher als 1400 v.Chr. erbaut worden sein könnten (wie Katherine Kenyon aus den Scherben in der Erdfüllung dieser Mauern schloss), möglich ist, dass es dieselben Mauern waren, die zur Zeit

der israelitischen Eroberung unter Josua fielen. Schließlich wurden die Mauern, die heute Carcassonne in Frankreich und Ávila in Spanien umgeben, viele Jahrhunderte vor unserer Zeit erbaut – trotzdem stehen sie noch immer. Aber die Erdfüllung der Mauern muss Artefakte und Scherben aus einigen Jahrhunderten zuvor enthalten und nicht aus dem 20. oder 21. Jahrhundert.

Für die Datierung des Falls von Jericho am Ende des 15. Jahrhunderts ist jedoch die Tatsache weitaus bedeutsamer, dass der dortige Friedhof (aus derselben Zeit wie die Stadt IV) zahlreiche ägyptische Skarabäen mit den Namen ägyptischer Könige aus der 18. Dynastie freigab, von denen jedoch keiner aus der Zeit nach Amenophis III. stammte. Laut der Theorie des frühen Exodus-Datums wurde Jericho in seiner Regierungszeit (1412-1376) eingenommen. Wie John Garstangs veröffentlichte Berichte zeigen, wurden in der Stadt IV über 150 000 Tonfragmente gefunden, aber nur ein einziges Stück war mykenischer Art. Da mykenische Tonwaren kurz nach 1400 v.Chr. nach Kanaan eingeführt wurden, drängt sich uns der Schluss auf, dass die Stadt IV vor dem frühen 14. Jahrhundert zerstört wurde. John Garstang schrieb dazu:

> Uns ist bewusst, dass unterschiedliche Gutachten in schriftlicher Form vorliegen, die unserer Auslegung des Zerstörungsdatums von Jericho um 1400 v.Chr. widersprechen. Wenige dieser Auffassungen kennen unsere wissenschaftlichen Ausgrabungsergebnisse aus erster Hand. Vielen fehlt es an logischer Argumentation, oder sie greifen auf vorgefasste Meinungen über das Exodus-Datum zurück. Bisher ist es niemandem gelungen, aus unseren Ausgrabungsergebnissen, die in den Liverpooler Annalen der Archäologie vollständig veröffentlicht wurden, Beweise für den Bestand der Stadt IV nach der Regierungszeit von Amenophis III. zu erbringen. ... Daher sehen wir keine Notwendigkeit, das Datum zur Diskussion zu stellen (*The Story of Jericho* [London: Marshall, Morgan und Scott, 1948], S. xiv).

Vielleicht sollte hinzugefügt werden, dass die eisernen Geräte, die Teil der Beute Jerichos waren (vgl. Jos 6,24), kein ausschlaggebender Beweis für den Fall der Stadt während der Eisenzeit (12. Jh. v.Chr. und danach) sind. Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall, denn während der Eisenzeit wären eiserne Gegenstände wohl kaum zusammen mit Gold und Silber als wertvolle Beutestücke erwähnt worden, da dieses Metall in jeder Eisenzeit einen weit verbreiteten Gebrauch fand. Eisen kannte und gebrauchte man im Nahen Osten lange vor 1200 v.Chr., so wurden eiserne Gegenstände aus der Zeit um 2500 v.Chr. in Tell Asmar gefunden (*Oriental Institute Communications*, ASOR, Bd. 17, S. 59-61). Das hebräische Wort für »Eisen« ist *barzel*, was dem babylonischen

parzillu entspricht und sich wahrscheinlich aus der altsumerischen Sprache herleitet, die das Wort für »Eisen« so schreibt: ^{na}AN.-BAR (Deimel, *Šumerisches Lexikon*, Heft 2).

Hinsichtlich der oft zitierten negativen Ergebnisse von Nelson Glueck bezüglich der fehlenden Existenz von fest verwurzelter Bevölkerung im Transjordan-Gebiet während des 15. Jahrhunderts deuten die neuesten Berichte (wenngleich auch inoffiziell) darauf hin, dass Glueck die Tonscherben, die ihm unidentifizierbar blieben, in seinem Gutachten nicht erwähnte – und einige von ihnen könnten durchaus aus dieser Zeit stammen (vgl. H.J. Franken und W.J.A. Power, »Glueck's Exploration in Eastern Palestine in the Light of Recent Evidence«, VT 9 [1971], S. 119-123). Mitte des 20. Jahrhunderts hat eine wachsende Zahl von Ausgrabungsstätten Stadtzentren zum Vorschein gebracht, die während der angeblich unbevölkerten Zeit florierten. So berichtete G. Lankaster Harding im Februar 1953 im *Biblical Archaeologist* von der Entdeckung eines alten Grabes in Amman, das zahlreiche Artefakte enthielt (darunter Ölflakons, Skarabäen und Schmucknadeln), die auf ca. 1600 v.Chr. zu datieren sind. In seinem Buch *Antiquities of Jordan* (1959, S. 32) beschreibt Harding typische Tonwaren und andere Artefakte aus der mittleren Bronzezeit, die man in Naur und am Berg Nebo fand. 1967 wurde in Pella ein Grab aus dem 16. Jahrhundert entdeckt (ASOR Newsletter, Dezember 1967). Unter einer Landebahn des Flughafens von Amman wurde 1955 ein Tempel aus der späten Bronzezeit freigelegt. Frankens Ausgrabungen bei Deir Alla und die von Siegfried Horn in Heschbon haben gezeigt, dass sich die Tonwaren im Transjordan-Gebiet von den heutigen im Westjordanland unterschieden. Da Glueck diese Tatsache nicht bekannt war, wiesen seine Einschätzungen einen wichtigen Fehlerspielraum auf (vgl. E. Yamauchis Artikel in *Christianity Today*, 22. Dezember 1971, S. 26).

Der Standort von Ai wird für gewöhnlich mit et-Tell identifiziert, das laut archäologischem Beweismaterial zwischen 2200 und 1200 v.Chr. oder etwas später unbewohnt war. Es gibt viele Gründe, Ais Identifizierung mit et-Tell zurückzuweisen, aber da die unbewohnte Zeit weder mit der Theorie des frühen noch mit der des späten Datums übereinstimmt, scheint es kaum der Diskussion wert. W.F. Albright äußerte die Vermutung, dass der Bericht in Josua 7 durcheinander gebracht wurde und dass es Bethel und nicht Ai war, das die Israeliten einnahmen und zerstörten. Aber Albright gelingt es nicht zu erklären, wie die Beobachter von Bethel die vorgetäuschte Flucht der Israeliten vor den Männern aus Ai sehen konnten (Jos 8,17) oder wie sich die Bewohner *beider* Städte an der Verfolgung beteiligen konnten. Die tatsächliche Lage von Ai muss noch entdeckt werden, aber bis weitere Ausgrabungen einen Bevölkerungsstand der späten Bronzezeit enthüllen (was absolut möglich ist), hat

et-Tell überhaupt keine Auswirkung auf die Datierung der Eroberung.

Andererseits spricht das archäologische Material von Wadi Tumilat (dem alten Goschen) ziemlich deutlich gegen ein Datum aus der 19. Dynastie für die Ereignisse des Exodus. In der 19. Dynastie führte Ramses II. ausgedehnte Bauprojekte in dem Gebiet durch, das früher einmal von den Hebräern bewohnt war. Das kann nicht mit der ausschließlichen Besetzung dieses Gebietes durch die Israeliten während der zehn Plagen in Einklang gebracht werden. Die Einzelheiten der Plagen durch Stechfliegen, Hagel und Finsternis machen deutlich (in 2Mo 8,22; 9,25-26; 10,23), dass die Hebräer von diesen Heimsuchungen in der Region, in der sie wohnten, verschont blieben. Berücksichtigt man, dass alle Ägypter die volle Wucht dieser drei Plagen ertragen mussten, deutet dies stark darauf hin, dass zu dieser Zeit keine Ägypter in Goschen lebten. Doch in der Zeit von Thutmosis III. und Amenophis II. aus der 18. Dynastie gab es – nach unserem jetzigen Kenntnisstand – keine ägyptischen Bauvorhaben im Wadi Tumilat.

Das fünfte Argument für ein Datum von 1290 v.Chr., dass das Buch Richter keinen Hinweis auf ägyptische Invasionen von Sethos I. und Ramses dem Großen im Land Kanaan enthält, hat nur wenig Gewicht. Das Buch Richter schweigt ebenso über ägyptische Invasionen in Palästina, die sich nach dem Tod von Ramses II. und vor der Einsetzung der hebräischen Monarchie ereigneten. Sein Sohn Merneptah berichtet in der so genannten Israel-Stele (sie steht im Museum für ägyptische Altertümer in Kairo) von einer angeblich verheerenden Invasion von 1229 im ganzen Land der Hetiter, in Janoach nahe Lajisch-Dan, in Geser nahe dem Ajalon-Tal, in Aschkelon in Philistäa sowie bei den Horitern und selbst bei den Israeliten. Sogar nach der Theorie des späten Datums hätte sich dies in der Zeit der Richter ereignen müssen.

Auch die Feldzüge von Ramses III. (1204-1172) aus der 20. Dynastie werden nicht erwähnt. Inschriften von ihm (veröffentlicht in Pritchard, ANET, S. 262) berichten, dass er die Tjeker (Bewohner Palästinas) unterwarf und die Städte der Philister bis auf die Grundmauern niederbrannte. Einige der Flachreliefs auf seinen Monumenten geben sein siegreiches Vordringen bis in den Norden nach Djahi (Phönizien) wieder. In Bet-Schean am Ostende der Esdraelon-Ebene wurden Stelen entdeckt, die seine Autorität in dieser Region bestätigen. Diese Beispiele zeigen, dass es der hebräische Bericht nicht für angebracht hielt, ägyptische Invasionen zu irgendeinem Zeitpunkt während der Zeit der Richter zu beschreiben. Der Grund für dieses Schweigen ist nicht eindeutig zu erkennen, doch der daraus abgeleitete angebliche Beweis für ein Exodus-Datum von 1290 v.Chr. stellt sich als wertlos heraus.

John Garstang und J.B. Payne äußern beide die Vermutung, dass die Zeiten, in denen das Buch Richter von »Ruhe«

im Land spricht, mit der stabilen ägyptischen Kontrolle von Hauptstützpunkten und wichtigen Verkehrswegen in Palästina zusammengefallen sein könnten, was sicherstellte, dass mesopotamische Invasoren, Moabiter, Ammoniter und Philister keine größeren Angriffsbemühungen unternahmen. Dementsprechend wäre der 80-jährige Friede nach dem Tod des moabitischen Königs Eglon mit der Befriedung Kanaans durch Sethos I. und Ramses II. zusammengefallen. Die Zeit der Ruhe nach dem Sturz von Jabin und Sisera durch Debora und Barak könnte das Ergebnis der sicheren Kontrolle von Ramses III. gewesen sein. Der Verweis auf die »Hornissen«, die der Herr sandte, um die Kanaaniter vor den Israeliten zu vertreiben, ist möglicherweise eine versteckte Anspielung auf die ägyptischen Invasionen (vgl. 2Mo 23,28; 5Mo 7,20; Jos 24,12). Das hieroglyphische Symbol für den König von Niederägypten entsprach einer wespenähnlichen Biene. Ob dies nun der Fall war oder nicht, so bleibt doch die Tatsache bestehen, dass die hebräischen Aufzeichnungen bis zur Zeit Salomos keine ägyptischen Invasionen im Heiligen Land erwähnen.

Nach dieser ziemlich umfangreichen Untersuchung biblischer, historischer und archäologischer Beweise drängt sich uns die Schlussfolgerung auf, dass nur 1445 v.Chr. als Datum für den Exodus aufrechterhalten werden kann. Ganz offensichtlich blieb der Pharao, vor dem Mose floh, nachdem er den Ägypter erschlagen hatte, bis zum Ende von Moses 40-jährigem Aufenthalt in Midian auf dem Thron, denn Jahwe sagt in 2.Mose 4,19 zu Mose: »Geh hin, kehre nach Ägypten zurück! Denn alle Männer sind gestorben, die dir nach dem Leben trachteten.« Der ganze Erzählstrang in 2.Mose 2 führt uns zu der Annahme, dass es der Pharao aus 1,22 war, der nach »jenen vielen Tagen« starb (s. 2Mo 2,23). Außer Thutmosis III. erfüllt kein anderer Pharao all diese Voraussetzungen. Nur er allein war lang genug auf dem Thron (1501-1447), um zur Zeit von Moses Flucht aus Ägypten bis fast zu seiner Rückkehr zu herrschen.

Thutmosis' Sohn Amenophis II., der zweifellos hoffte, mit seinen Fähigkeiten seinem Vater gleichzukommen, erwies sich als unfähig, in Palästina einzufallen, mit Ausnahme seiner mäßigen Feldzüge in seinem fünften und siebten Jahr – oder war es das neunte Jahr? Die Memphis-Stele datiert seinen ersten Feldzug in sein siebtes Jahr und den zweiten in sein neuntes Jahr, doch die Amada-Stele legt den ersten in sein drittes Jahr (vgl. J. A. Wilsons Fußnote in Pritchard, ANET, S. 245). Das lässt vermuten, dass irgendeine Katastrophe – wie der Verlust all seiner Streitwagen bei der Durchquerung des Roten Meeres (2Mo 14) – ein Faktor für seine geringe Schlagkraft bei Invasionen im Ausland war.

Bei Thutmosis IV., dem Sohn und Thronfolger von Amenophis II., weist die »Traumstele« stark darauf hin, dass er nicht der Erstgeborene war, sondern ein jüngerer Sohn, der normalerweise

nicht zur Nachfolge berechtigt gewesen wäre. In diesem Text (der anscheinend etwas beschädigt war und später restauriert wurde) erschien dem jungen Fürsten der Gott der Sphinx, Harem-akht, der ihm den ägyptischen Thron versprach, wenn er sein Heiligtum vom Sand befreien und zur Anbetung herrichten würde. Wäre Thutmosis der älteste Sohn seines Vaters gewesen, hätte er ein solches Versprechen von diesem Gott nicht nötig gehabt, sondern wäre nach dem Tod seines Vaters automatisch auf den Thron gekommen. Daraus können wir zu Recht schließen, dass der älteste Sohn von Amenophis II. durch einen Unfall oder eine Krankheit frühzeitig starb – wie etwa die zehnte Plage.

Um das Exodus-Datum von 1445 v.Chr. zu stützen und die Theorie des Datums von 1290 v.Chr. zu widerlegen, könnten viele weitere Beweise herangezogen werden, doch die bereits angeführten sind mehr als ausreichend, um unseren Standpunkt zu beweisen. (s. außerdem mein Buch *Survey of Old Testament Introduction*, S. 215-219; Bimson, *Redating the Exodus*, S. 35-146; Leon Wood, *A Survey of Israel's History* [Grand Rapids: Zondervan, 1970], S. 88-109.)

Liefert 1.Könige 7,23 einen ungenauen Wert für Pi?

In 1.Könige 7,23 heißt es: »Und er [Hiram] machte das Meer, gegossen, zehn Ellen von seinem einen Rand bis zu seinem anderen Rand, ringsum rund und fünf Ellen seine Höhe; und eine Messchnur von dreißig Ellen umspannte es ringsherum.« Einige Kritiker haben angeführt, dass dieser ungefähre Wert von drei zu eins als Verhältnis von Durchmesser und Umfang des Kreises einer geometrischen Ungenauigkeit gleichkommt, was mit einer fehlerlosen Schrift nicht übereinstimmt. Der wirkliche Wert von Pi ist 3,14159 und nicht 3,0.

Diese Kritik ist jedoch gegenstandslos. Obgleich es stimmt, dass die genauere Berechnung von Pi für wissenschaftliche Zwecke oder zur Herstellung von Präzisionsteilen in einer Fabrik unerlässlich ist, ist der Gebrauch von ungefähren Ausmaßen oder Gesamtmengen auch heute noch eine gängige Praxis in der Alltagssprache. Würden die Einwohnerzahlen von Städten und Ländern derselben strengen Norm unterworfen, wie es bei 1.Könige 7,23 versucht wird, dann müssten wir eingestehen, dass alle Bevölkerungsstatistiken falsch sind. In jeder Minute stirbt eine bestimmte Anzahl von Menschen, und alle sechzig Sekunden kommen Neugeborene zur Welt; deshalb wäre jede genaue Zahl, die ein Computer um 1 Uhr mittags errechnen würde, eine Minute später schon »ungenau«. Es ist absolut richtig zu sagen, dass ein Kreisumfang das Dreifache seines Durchmessers beträgt, wenn wir eine ungefähre Angabe machen wollen. Genauso kann man zu Recht behaupten, dass Chinas Bevölkerung zwischen

1,2 und 1,4 Milliarden liegt. Der hebräische Autor macht hier offensichtlich ungefähre Angaben, so wie wir es auch heute noch tun.

Erlegte Salomo – trotz der Aussage in 1.Könige 9,22 – israelitischen Bürgern Zwangsarbeit auf?

In 1.Könige 9,22 steht geschrieben, dass Salomo im Gegensatz zu den Nachkommen der eroberten kanaanitischen Völker »von den Söhnen Israel keine Sklaven machte [*lō' nā-tan 'ā-bed*], sondern sie waren Kriegsleute und seine Knechte ['ª*b̲ādîm*] und seine Obersten und seine Wagenkämpfer und Oberste über seine Streitwagen und seine Pferde«. Mit anderen Worten: Er behandelte sie als freie Männer, als Bürger von ehrbarer Stellung. Doch zuvor wird in 1.Könige 5,27 (5,13 in UELB, SCH) behauptet, dass »König Salomo aus ganz Israel Zwangsarbeiter aushob [wörtl.: ›erhob eine Einziehung zur Zwangsarbeit‹], und die Zahl der Zwangsarbeiter [*hammas*] betrug 30 000 Mann.« Jede der drei Gruppen von zehntausend Mann arbeitete vier Monate des Jahres in Schichten oder im Wechsel. Außer ihnen gab es noch siebzigtausend Lastenträger und achtzigtausend Steinhauer, die das Material für den Tempel und den Palast, die auf dem Tempelberg in Jerusalem erbaut werden sollten, herbeischafften und bearbeiteten.

Es wird nicht gesagt, ob die Lastträger und Steinhauer nicht-israelitische Kanaaniter waren, doch man könnte dies mit Recht annehmen. Über die Aufteilung in Schichten wie bei den israelitischen Arbeitern wird nichts mitgeteilt. Wir können aber ebenfalls annehmen, dass die dreißigtausend Israeliten, die am Fällen und Bearbeiten des Baumaterials für den Tempel beteiligt waren, entsprechend ihrer Erfahrungen und Fähigkeiten ausgesucht wurden und es für ein Privileg hielten, an dieser Arbeit für Gott mitwirken zu dürfen. Daher besteht kein echter Widerspruch zwischen diesen beiden Aussagen (5,27 und 9,22).

Anzumerken ist jedoch, dass Salomo die Einberufung einer israelitischen Arbeitstruppe nicht auf die Bauten am Tempelberg beschränkte. Anscheinend benutzte er diese Art Arbeitspersonal auch, um Jerusalems Verteidigungsanlagen zu verstärken. So wurde die Senke zwischen dem Berg Zion und dem Berg Morija als erhöhtes und befestigtes Millo (»Aufschüttung«) aufgefüllt, zusammen mit der generellen Verbesserung der ganzen Stadtmauer (1Kö 9,15). Einige der Provinzhauptstädte hatten diese Art zusätzlicher Befestigung nötig, so z.B. Hazor und Megiddo – und sogar Geser, nachdem der Pharao diese Stadt Salomo übergeben hatte (als Mitgift für seine Tochter, die er Salomo zur Frau gab). Bis zum Ende von Salomos Regierungszeit wurde möglicherweise immer wieder mal auf Frondienste von israelitischen Bürgern zurückgegriffen. Denn obwohl in 11,28 statt *mas* das Wort *sēbel* für »Lastarbei-

ter« benutzt wird, heißt es dort, dass Jerobeam ursprünglich ein Aufseher oder Vorarbeiter dieser »Lastarbeiter des Hauses Josef« war (was voraussichtlich sowohl Manasse als auch Ephraim einschloss). Vielleicht griff Salomo auf dieses System von Fronarbeit für israelitische Bürger zurück, als die Bauvorhaben fortschritten und seine ursprünglich hohen Prinzipien unter dem Druck seiner ehrgeizigen Ziele litten.

Berücksichtigt man Davids Handeln mit Batseba und ihrem Ehemann Uria stellt sich die Frage, wie der Herr sagen konnte, dass Davids Herz »ungeteilt« mit ihm war (vgl. 1Kö 11,4; 15,3; Apg 13,22)?

Noch bevor David Israels König wurde, hatte er zu seiner Schande mehrere Sünden begangen. Nachdem er den Hohenpriester Ahimelech getäuscht hatte, ließ König Saul durch seine Handlanger nahezu alle Priester in der Stadt Nob töten, obschon diese nichts davon wussten, dass David gesucht wurde (1Sam 21-22). Später, als Vasall von König Achisch von Gat, belog David ihn systematisch in Bezug auf die unterschiedlichen Stämme und Ortschaften, die seine Männer von Ziklag aus überfielen. Dabei schreckte er nicht davor zurück, alle seine Opfer zu töten, um die Wahrheit über seine Raubzüge vor Achisch zu verbergen (1Sam 27,8-12). Sein Verhältnis mit Urias Frau Batseba und die anschließende Vertuschung, die er durch Urias Tod im Kampf vor den Mauern Rabba-Ammons arrangierte (2Sam 11), waren keineswegs seine einzigen Schandflecken, auch wenn sie zweifelsohne die bekanntesten sind.

Aus diesen Dingen geht ganz klar hervor, dass David Gottes Gunst oder Zustimmung nicht aufgrund eines sündlosen Lebens gewann. Auch wenn sein Verhalten größtenteils vorbildlich und sein Mut und seine Führungsqualitäten unbestritten waren, lag es nicht an diesen Dingen, dass er Gott auf besondere Weise gefiel. Vielmehr war es sein starker Glaube an die Macht und Gnade Gottes, dass über sein Herz gesagt wurde, es sei *šālēm* (UELB, RELB, SCH2000 und LUT: »ungeteilt«; SCH: »vollkommen« oder »völlig«; LUO: »ganz« oder »rechtschaffen«) mit Jahwe, seinem Gott. Das Adjektiv *šālēm* meint im Wesentlichen »vollständig, ganz, einwandfrei, vollendet« oder sogar »in Frieden mit [*'im*] jemandem«. (Das Wort ist verwandt mit *šālóm* »Frieden, Wohlfahrt«.) Das heißt: Davids Herz war für Gott ganz da, und Gott war der tiefste Grund seiner Existenz. Viele seiner Psalmen drücken wortgewandt seine starke Zuneigung zum Herrn, seine Freude in der Gemeinschaft mit Gott und sein völliges Vertrauen auf seine Erlösermacht aus.

Außerdem konnte David nicht lange ohne Gottes Gemeinschaft leben. Psalm 32 zeigt, welch unerträgliche Qualen er nach seinem Verhältnis mit Batseba durchmachte, bis schließlich der Prophet Nathan zu ihm kam und seine

Sünden im Namen Jahwes verurteilte (2Sam 12,7-10). Ein geringerer Mann wäre bei diesen Worten des Propheten aufgebraust und hätte ihn töten lassen. Aber einer der größten Vorteile von Davids Charakter war seine Fähigkeit, sich zurechtweisen zu lassen, seine vollkommene Sündhaftigkeit anzuerkennen (vgl. Ps 51,5-7) und sich auf Gottes Gnade zu werfen, die ihm vergab, ihn reinigte und ihn wieder in die heilige Gemeinschaft mit Gott brachte.

Der Gläubige, der mit seiner Schuld und seinem Versagen so umgeht wie David, ist in tiefstem Sinne ein Mensch nach Gottes Herzen – die Art, von der Gott Samuel sagte, dass er sie suche, nachdem Saul seine Gunst durch Ungehorsam verwirkt hatte (1Sam 13,14). David war diese Art Sohn und Knecht für den Herrn; er war ein *'îš kil^{e}bābô* (»ein Mann nach seinem Herzen«). So wurde er zum Vorbild für alle Gläubigen in Bezug auf die uneingeschränkte Hingabe, dem Herrn zu gefallen, seinem Wort gehorsam zu sein und sein Reich auf Erden voranzubringen. Gott konnte ihm große Verantwortung anvertrauen und beständigen Erfolg auf dem Schlachtfeld schenken, weil Davids Hauptziel Gottes Verherrlichung war, nicht seine eigene. Indem er sich an diese herausragenden Wesenszüge in Davids Leben erinnerte, konnte der Apostel Paulus ihn der Gemeinde in Antiochia in Pisidien empfehlen: »Und nachdem er ihn [Saul] verworfen hatte, erweckte er ihnen David zum König, welchem er auch Zeugnis gab und sprach: Ich habe David gefunden, den Sohn Isais, einen Mann nach meinem Herzen [*kata tēn kardian mou*], der meinen ganzen Willen tun wird« (Apg 13,22).

Gottes Herrlichkeit, sein Wille und seine liebevolle Gemeinschaft lagen David am meisten am Herzen, auch wenn diese Gemeinschaft zeitweilig unterbrochen war. Doch selbst nachdem er in Sünde gefallen war und versagt hatte, vertraute David Gottes Gnade und seiner vergebenden Liebe noch so sehr, dass er seine Schuld bekannte und sie in aufrichtiger Buße unterließ, um mit dem Herrn wieder die Straße der Heiligkeit zu beschreiten. Ein solcher Gläubiger ist mit Sicherheit ein Mann oder eine Frau nach Gottes Herzen!

Wurde Elias Prophezeiung, dass die Hunde Ahabs Blut in Jesreel lecken würden, wirklich am Teich von Samaria erfüllt?

In 1.Könige 21,19 heißt es: »So spricht der HERR: Hast du gemordet und auch fremdes Gut in Besitz genommen? ... So spricht der HERR: An der Stelle, wo die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, sollen die Hunde dein Blut, ja deines, lecken.« Doch bei der Erfüllung dieses Schicksals lesen wir in 1.Könige 22,37-38: »So starb der König und kam nach Samaria. Und man begrub den König in Samaria. Und als man den Wagen am Teich von Samaria [*b^{e}rē-ka-t šōm^{e}rón*], wo die Huren sich wuschen, abspülte, da leckten die Hunde sein Blut, und die

Huren badeten darin nach dem Wort des HERRN, das er geredet hatte.« Dass die Hunde Ahabs Blut leckten, wird durch diese Schilderung klar bestätigt. Aber was ist mit der Aussage: »An der Stelle, wo die Hunde das Blut Nabots geleckt haben«? Der hebräische Text betont die genaue Stelle: »wo die Hunde ... geleckt haben (*bimᵉqóm ʾᵃšer lāqᵉqú hakkᵉlābím*) das Blut Nabots« (21,19). Das erfordert weitere Nachforschungen.

Wo wurde Nabot von den beiden falschen Zeugen und dem Mob, der sie begleitete, zu Tode gesteinigt? War es vielleicht an einem Teich, der außerhalb der Stadt Samaria lag? Berücksichtigt man die Umstände von Ahabs Angebot außerhalb von Jesreel (21,2-3) und Nabots Zurückweisung, ist das kaum vorstellbar. Daraufhin sandte Isebel Briefe »an die Ältesten und an die Vornehmen, die mit Nabot zusammen in seiner Stadt wohnten« (21,8). Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde Nabot vor Gericht gestellt und auf dem Stadtplatz von Jesreel der erfundenen Anklage wegen Gotteslästerung überführt. Anschließend brachte man ihn an einen Ort außerhalb der Stadtmauern, wo sein unschuldiges Blut vergossen wurde (anstatt in Samaria, das viele Kilometer entfernt lag). Doch der genaue Ort wird hier nicht ausdrücklich genannt.

Als Nabots Ankläger ihn »zur Stadt [Jesreel] hinausführten«, könnte es sein, dass sie ihn den ganzen Weg nach Samaria brachten, um ihn am Teich vor den Stadtmauern der Hauptstadt des Königreiches Israel zu steinigen. Nach dem alttestamentlichen Gesetz wäre dies jedoch eine außergewöhnliche Verfahrensweise gewesen. Normalerweise wurde die Strafe oder Hinrichtung eines Gesetzesübertreters in demselben Zuständigkeitsbereich vollstreckt, in dem die Straftat verübt wurde. (Allerdings war dies nicht unweigerlich der Fall. In Josua 7,24 wird berichtet, dass Achan, der einen Diebstahl von der Beute in Jericho verübte, nicht außerhalb von Jericho gesteinigt wurde, sondern im Tal Achor, das vom Schauplatz seiner Straftat weit entfernt war [wahrscheinlich gehörte es zum Wadi Qilt und lag in einiger Entfernung von Tell es-Sultan, dem alttestamentlichen Jericho]).

Es besteht noch eine weitere interessante Möglichkeit, wenn wir die wahrscheinliche Route untersuchen, die Ahabs Diener während ihres Rückzugs vom Fiasko bei Ramot in Gilead nahmen. Mit ziemlicher Sicherheit überquerten sie den Jordan direkt unterhalb von Bet-Schean und gingen dann in west-nordwestlicher Richtung weiter, bis sie zur Sommerhauptstadt Jesreel kamen, von wo aus sie die Passstraße durch die Esdraelon-Kette nahmen. Als sie mit Ahabs Leichnam, den sie auf dem Friedhof von Samaria bestatten wollten, Jesreel erreichten, entschlossen sie sich womöglich, seinen Wagen auszuwaschen, bevor sie nach Samaria hineinkamen. Sein getrocknetes, übel riechendes Blut ließ den königlichen Wa-

gen ziemlich verunstaltet erscheinen – zumal er voraussichtlich Teil der späteren Bestattungsprozession gewesen sein dürfte. Ein Teich außerhalb von Jesreel wäre für ihren Zweck genau das Richtige gewesen. Aber wie konnte ein Teich bei Jesreel »Teich von Samaria« genannt werden? In ihren Planungen eines neuen Sommerpalasts und seiner angrenzenden Anlagen hatten sich Ahab und Isebel vielleicht dazu entschlossen, dass ein Teich der Schönheit des Anwesens zugute käme. Zu Ehren der eigentlichen Hauptstadt (gegründet von Ahabs Vater Omri), die während der kühleren Jahreszeiten als Regierungssitz diente, hatten sie ihn möglicherweise »Teich Samaria« genannt.

Nicht alle Teiche, die im Altertum zu nahöstlichen Städten gehörten, trugen den Namen dieser Stadt, insbesondere wenn bereits ein älterer Teich existierte. In Jerusalem gab es beispielsweise den Teich Siloah, den Teich von Betesda (Bethzatha), den Königsteich und den Teich von Schela. Da in dem hier erwähnten »Teich von Samaria« normalerweise die Prostituierten der Stadt badeten (1Kö 22,38), ist anzunehmen, dass er nicht der einzige Teich war, sondern nur einer, der von den Landschaftsgärtnern des Sommerpalasts zu einem späteren Zeitpunkt angelegt wurde. Daher können wir berechtigterweise davon ausgehen, dass es einen weiteren Teich mit der Bezeichnung »Teich von Jesreel« gab, der für die allgemeine Öffentlichkeit der Stadt vorgesehen war. Somit musste Ahabs Palastteich, wenn er denn existierte, einen anderen Namen tragen. Was wäre also passender gewesen, als ihm den Namen der nationalen Hauptstadt zu geben, wo Ahab den Großteil des Jahres in seinem Elfenbeinpalast residierte?

Besteht zwischen 1.Könige 22 und 2.Chronik 20 nicht ein Widerspruch bezüglich Joschafats unglückseliger Flotte von Ezjon-Geber?

1.Könige 22,49 stimmt mit 2.Chronik 20,35-36 darin überein, dass eine Handelsflotte (»Tarsisschiffe«) im Hafen von Ezjon-Geber am Roten Meer gebaut wurde, um mit Ofir Handel zu treiben – ein Geschäft, von dem Salomo im vorangegangenen Jahrhundert sehr profitierte (1Kö 9,28). Sie stimmen auch darin überein, dass Ahabs Sohn Ahasja, der König von Israel, an diesem Unterfangen beteiligt war. Anscheinend war ihr ursprünglicher Plan ein gemeinsames Handelsunternehmen (2Chr 20,35-36), bei dem sich die Regierungen sowohl Kosten als auch Gewinne teilten. In 1.Könige 22,50 heißt es dann: »Damals sagte Ahasja, der Sohn Ahabs, zu Joschafat: Lass meine Knechte mit deinen Knechten auf den Schiffen fahren! Aber Joschafat wollte nicht.« Doch 2.Chronik 20,35-36 enthält den interessanten Zusatz, dass Joschafat zunächst bereit war, dieses Unterfangen zusammen mit Ahasja durchzuführen, auch wenn es falsch für ihn war, eine Partnerschaft mit einem Baals-Anbeter wie dem Sohn

von Ahab und Isebel einzugehen. Nur unter dem Druck von Elieser, dem Sohn des Dodawa, der erklärte, dass das Bündnis Gott missfiele, zog sich Joschafat von der Abmachung zurück. In 2.Chronik 20,37 wird berichtet, wie Elieser weissagte, dass Jahwe alle Schiffe zerstören würde, die Joschafat gebaut hatte. Anscheinend sandte der Herr dann ein gewaltiges Unwetter über den Hafen von Ezjon-Geber.

Zwischen diesen beiden Berichten lässt sich wirklich kein grundlegender Widerspruch finden, auch wenn es vielleicht unterschiedliche Betonungsschwerpunkte gibt. Doch wir können nicht absolut sicher sein, ob Joschafat Ahasja vor oder nach dem Sturm darüber in Kenntnis setzte, dass das Geschäft nicht zustande kommen würde. Wenn es erst nach dem Sturm war, so blieb Joschafat nur noch die Möglichkeit, sein Veto gegen einen Wiederaufbau der Flotte zusammen mit Ahasja einzulegen.

2. Könige

Wann begann die Regierungszeit von Joram, dem Sohn Ahabs?

In 2.Könige 1,17 wird berichtet, dass Joram, Ahabs jüngerer Sohn, seine Regierung als König von Israel im *zweiten* Jahr von *Joram*, Joschafats Sohn, dem König von Juda, begann. (Das Auftreten von identischen Namen bei den Kindern von Ahab von Israel und Joschafat von Juda kann leicht für Verwirrung sorgen, aber anscheinend erstreckte sich ihr Bündnisabkommen und ihre Freundschaft auch auf die Namensgebung für ihre Kinder!) Dem scheint 2.Könige 3,1 zu widersprechen, wo es heißt, dass Joram, der Sohn Ahabs, »im achtzehnten Jahr Joschafats« König wurde. Doch die Abweichung entsteht durch die Tatsache, dass Joschafat seinen Sohn Joram vorsichtshalber als Mitregenten auf dem Thron Judas einsetzte, bevor er zusammen mit Ahab versuchte, Ramot in Gilead von den Syrern zurückzuerobern.

In der Schlacht von Ramot, in der Ahab von einem Pfeil tödlich verwundet wurde (1Kö 22,34-35), verlor auch Joschafat beinahe sein Leben. Somit war seine Vorsichtsmaßnahme durchaus begründet. Aber Joram begann seine Herrschaft als *Mitregent* in diesem Jahr (853 v.Chr.). Doch Joschafat lebte noch fünf weitere Jahre bis 848. So kam es, dass 851-850 sowohl das zweite Regierungsjahr von Joschafats Sohn Joram, als auch Joschafats 18. Jahr war (er begann seine Herrschaft als alleiniger König 869-868 v.Chr., in dem Jahr, als sein Vater Asa starb). Da Joram, der Sohn Ahabs, 850 v.Chr. den israelitischen Thron bestieg, sind *beide* Synchronismen richtig: Das zweite Jahr von Joram, dem Sohn Joschafats, war dasselbe wie Joschafats 18. Regierungsjahr.

In diesem Zusammenhang sollte darauf hingewiesen werden, dass dieser Präzedenzfall, den Kronprinzen zu Lebzeiten des Vaters als Mitregenten einzusetzen, im Verlauf der judäischen Monarchie mindestens sechs Mal auftrat: (1) Asa starb 869, aber sein Sohn Joschafat wurde bereits 872 Mitregent (was eine drei- oder vierjährige Mitregentschaft ergibt); (2) Joschafat starb 848, aber sein Sohn Joram wurde schon 853 Mitregent; (3) Amazja starb 767, aber sein Sohn Asarja (auch als Usija bekannt) wurde 790 Mitregent (möglicherweise als Amazja vom israelitischen König Joasch, dem Sohn des Joahas, in Gefangenschaft geführt wurde); (4) Usija starb 739, aber sein Sohn Jotam wurde 751 Mitregent (als sein Vater unter Aussatz litt); (5) Jotam starb 736 oder 735, aber sein Sohn Ahas wurde 743 Mitregent; (6) Ahas starb 725,

und sein Sohn Hiskia wurde 728 Mitregent. Vom formalen Rechtsstandpunkt aus betrachtet, war Jojachin ab 597 Oberkönig von Juda (Hesekiel datiert seine Prophezeiungen immer mit Jojachins Regierungsjahren), so dass sein Bruder Zedekia (597-587) während seiner ganzen Herrschaftszeit nur als Mitregent regierte. Wenn wir diese Leitlinien im Sinn behalten, können viele scheinbare Unklarheiten hinsichtlich der Daten in der Zeit des geteilten Königreiches leicht beseitigt werden.

Die jungen Männer, die Elisa wegen seiner Kahlköpfigkeit verspotteten, wurden von ihm verflucht, und zweiundvierzig von ihnen wurden von zwei Bärinnen zerrissen (2Kö 2,23-24). Wie konnte ein Mann Gottes Menschen für eine so geringe persönliche Beleidigung verfluchen?

Eine sorgfältige Überprüfung des Textzusammenhangs zeigt, dass dieser Vorfall weitaus mehr war als eine »geringe persönliche Beleidigung«. Es war eine ernsthafte öffentliche Gefahrensituation, ebenso gefährlich wie die großen Jugendbanden, die in den Ghettos unserer modernen Städte herumstreifen. Wenn diese jungen Rowdys in Gruppen zu fünfzig oder mehr herumzogen und anständige Erwachsene, ja sogar einen hinreichend bekannten Mann Gottes, verspotteten, ist gar nicht auszudenken, welche Gewalt sie den Bürgern der religiösen Zentren des Königreiches Israel (wozu Bethel gehörte) zugefügt hätten, wäre ihrem rebellischen Treiben nicht Einhalt geboten worden. Vielleicht war dies der Grund, weshalb Gott es für richtig hielt, zweiundvierzig von ihnen auf diese spektakuläre Weise zu töten (es gibt keinen Hinweis darauf, dass Elisa für eine solche Bestrafungsart betete, nachdem er sie verflucht hatte). So verbreitete er unter anderen Jugendbanden der Stadt Schrecken und gab ihnen zu verstehen, dass weder Jahwe selbst noch irgendeiner seiner gesalbten Propheten mit Verachtung behandelt werden durfte.

Sicherlich war ganz Israel ab diesem Zeitpunkt davon überzeugt, dass Elisa ein wahrer Prophet war und seine Worte von Gott kamen. Selbst der gottlose König Joram, Ahabs Sohn, behandelte ihn nach diesem Vorfall mit großem Respekt (s. 2Kö 3,11-13).

Hatte sich der Prophet Elisa gegenüber den syrischen Truppen nicht der Lüge schuldig gemacht (2Kö 6,19)?

Angesichts der Situation, in der Elisa seine Worte an die ausländischen Eindringlinge richtete, waren sie in formaler Hinsicht wahr. Zu dem Expeditionskorps von Ben-Hadad, das ihn überraschend gefangen nehmen sollte, sagte er: »Dies ist nicht der Weg und dies nicht die Stadt. Folgt mir! Ich will euch zu dem Mann führen, den ihr sucht.« Obwohl es stimmte, dass Elisa die Nacht zuvor noch in Dotan verbracht hatte und sie den richtigen Weg nach Dotan

genommen hatten, war nunmehr keine dieser Tatsachen richtig. Warum? Weil sich Elisa nicht länger in Dotan aufhielt. Er war aus der Stadt herausgekommen, um sie zu treffen. Deshalb war der Weg nach Dotan nicht länger der richtige, wenn sie den lästigen Propheten gefangen nehmen wollten. Somit sprach er nichts als die Wahrheit, als er sagte: »Dies ist nicht der Weg und dies nicht die Stadt.« Elisa wollte nun vor ihnen die Straße nach Samaria vorangehen, die Stadt, in der er ihre »Blindheit« (d.h. ihre Unfähigkeit, ihn zu erkennen) von ihnen nehmen würde. Folglich war auch der Rest seiner Aussage wahr: Wenn sie ihm den ganzen Weg nach Samaria folgten, würde er sie tatsächlich zu Elisa in der Stadt Samaria führen. Der anschließende Vers (V. 20) zeigt, wie er sein Versprechen buchstäblich einhielt. Samaria war die richtige Stadt, um den Propheten zu finden, den sie gefangen nehmen wollten. Doch zu ihrem Leidwesen sahen sie in Samaria ihr erhofftes Opfer umgeben von Regierungstruppen des israelitischen Königs. So waren es letzten Endes die Syrer, die in Gefangenschaft gerieten.

Diese wunderbare Begebenheit schildert sicherlich das ganze Unbehagen der ausländischen Eindringlinge mit ihrer übernatürlichen Blindheit, die der Herr ihnen auferlegt hatte (etwa so wie die Blindheit der Sodomiter, die sich bemühten, den Eingang von Lots Haus zu finden [1Mo 19,11]). Allerdings ist es nicht gerechtfertigt, Elisas Worte als Lüge zu bezeichnen, denn jedes Detail war formal richtig. Nirgendwo sagt er: »Ich bin nicht der Mann, den ihr sucht.« Er sagte nur, dass er sie zu diesem Mann in der Stadt führte, in der sie ihn finden würden (sobald er da wäre).

Wann wurde Ahasja, der Sohn Jorams, König?

In 2.Könige 8,25 wird berichtet, dass Ahasja, Jorams Sohn, im zwölften Jahr des judäischen Königs Joram, des Sohnes des israelitischen Königs Ahab, König wurde. Doch in 2.Könige 9,29 wird erklärt, dass es in seinem elften Jahr war. Was ist richtig? Besteht hier nicht eine Diskrepanz von einem Jahr?

Die Antwort ist, dass Ahasja, der Sohn Jorams, 841 v.Chr. König wurde, was nach dem System des Thronbesteigungsjahres Jorams zwölftes Jahr war, doch nach dem System des Regierungsjahres war es sein elftes Jahr. In 2.Könige 8,25 wurde das System des Thronbesteigungsjahres benutzt, doch in 2.Könige 9,29 folgte der Schreiber dem System des Regierungsjahres. Verwirrend?

Tatsache ist jedoch, dass das Nordreich von 930 v.Chr. bis 798 v.Chr. das System des Thronbesteigungsjahres benutzte, aber von 798 (Beginn der Herrschaft von Joasch, dem Sohn des Joahas) bis zum Fall Samarias im Jahr 722 v.Chr. zum System des Regierungsjahres überwechselte. Andererseits verwendete das Südreich das System des Regierungsjahres von 930 bis zum Beginn der Regierung von Joram (848-

841), dem Sohn Joschafats, oder möglicherweise ein paar Jahre früher, seit 850 v.Chr. vor Joschafats Tod. Um 850 wechselte das Südreich Juda zum System des Thronbesteigungsjahres über und behielt dieses bis zum Ende der Herrschaft von Joasch, dem Sohn Ahasjas, bei (835-796) – dann kehrte das Südreich schließlich zum System des Regierungsjahres zurück (d.h. das erste offizielle Regierungsjahr begann erst am Neujahrstag des folgenden Jahres, auch wenn der neue König den Thron bereits im alten Jahr bestiegen hatte). Nach dem System des Regierungsjahres war es Jorams elftes Jahr, aber nach dem System des Thronbesteigungsjahres sein zwölftes, d.h. 841 v.Chr. Somit liegen hier keine Widersprüche vor!

Wie alt waren Ahasja (vgl. 2Kö 8,26 mit 2Chr 22,2) und Jojachin (vgl. 2Kö 24,8 mit 2Chr 36,9-10), als sie ihre Herrschaft begannen?

Kopisten neigten vor allem zu zwei Arten von Abschreibfehlern. Der eine betraf die Schreibweise von Eigennamen (insbesondere ungewohnter Eigennamen), und der andere hatte mit Zahlen zu tun. Es mag unsere Idealvorstellung sein, dass der Heilige Geist über die Jahrhunderte hinweg alle Kopisten der Schrift vor jeglichen Fehlerarten hätte bewahren sollen, aber eine fehlerlose Abschrift hätte ein Wunder erforderlich gemacht. Doch darauf lief es nicht hinaus.

Kein Mensch ist in der Lage, beim Abschreiben von einer Seite nach der anderen ohne Fehler zu bleiben – ganz gleich ob bei geistlichen oder weltlichen Büchern. Dennoch können wir sicher sein, dass jedes Originalmanuskript der Bibel, das ja direkt von Gott inspiriert wurde, frei von jeglichen Fehlern war. Ebenso zutreffend ist, dass durch keine beglaubigte Variante in den Manuskriptabschriften, die wir erhalten haben, irgendeine biblische Lehre verändert wird. Zumindest bis zu diesem Maß hat der Heilige Geist einen bewahrenden Einfluss bei der Überwachung der Textübertragung ausgeübt.

Die in der Frage enthaltenen Beispiele numerischer Abweichungen haben mit dem Zehnerwert der Zahl zu tun. In 2.Chronik 22,2 wird Ahasjas Alter mit zweiundvierzig wiedergegeben (außer der SCH2000 geben dt. Übersetzungen diese Altersangabe höchstens in der Fußnote an, ansonsten wird durchgängig die Zahl aus 2.Könige 8,26 verwendet, vgl. UELB und RELB), in 2.Könige 8,26 mit zweiundzwanzig. Glücklicherweise liefert der Bibeltext genügend zusätzliche Informationen, um die Richtigkeit der zweiten Zahl zu bestätigen. In 2.Könige 8,17 wird uns mitgeteilt, dass Ahasjas Vater Joram, der Sohn Ahabs, zweiunddreißig Jahre alt war, als er König wurde, und er acht Jahre später mit vierzig starb. Daher konnte Ahasja zur Zeit des Todes seines Vaters nicht zweiundvierzig sein!

Ähnlich liegt der Fall bei Jojachin, dessen Alter bei der Thronbesteigung

in 2.Chronik 36,9-10 mit acht Jahren angegeben wird (s. SCH2000 und LUO; andere dt. Übersetzungen geben hier achtzehn Jahre wie in 2.Könige 24,8 an), in 2.Könige 24,8 jedoch mit achtzehn. Der Kontext liefert ausreichend Informationen, um acht als falsche Wiedergabe und achtzehn als richtige auszuweisen. Jojachin regierte nur drei Monate; allerdings war er zu dieser Zeit offenbar ein Erwachsener, der »tat, was böse war in den Augen des HERRN« und dafür gerichtet wurde.

Auch in diesem Fall findet sich ein Unterschied im Zehnerwert der Zahl. In Ahasjas Fall ist es zweiundvierzig statt zweiundzwanzig, bei Jojachin acht statt achtzehn. Es ist aufschlussreich, dass die Zahlzeichen, die die jüdischen Siedler von Elephantine in der Zeit von Esra und Nehemia benutzten (glücklicherweise besitzen wir eine ganze Reihe von Papyrus-Dokumenten aus dieser Quelle), aus horizontalen Haken für die Zehnerstelle bestanden. Somit wäre acht /III IIII, doch achtzehn würde wie folgt geschrieben: /$\overline{\text{III IIII}}$. In ähnlicher Weise wäre zweiundzwanzig I⊐ und zweiundvierzig /I⊐⊐. Wenn das abzuschreibende Manuskript nun verschmiert oder verwischt war, konnte es leicht vorkommen, dass der Kopist ein oder mehrere Jahrzehntzeichen übersah oder falsch deutete.

Dasselbe war wohl der Fall beim Datum von Sanheribs Invasion in Juda im Jahr 701 v.Chr. In 2.Könige 18,13 wird dieses Ereignis für das »vierzehnte« Jahr von Hiskia festgehalten, was darauf schließen lässt, dass Hiskias Regierungszeit 715 v.Chr. begonnen haben musste. Doch die anderen sechs Hinweise auf Hiskias Chronologie in 2.Könige machen deutlich, dass er 728 zum stellvertretenden König gekrönt wurde und ab 725 als alleiniger Herrscher regierte. Da Sanherib nicht vor 705 König von Assyrien wurde und die Invasion in seinem vierten Herrschaftsjahr stattfand, ist das Invasionsdatum von 701 absolut sicher. Deshalb müssen wir die »vierzehn« in 2.Könige 18,13 als eine falsche Abschrift der ursprünglichen »vierundzwanzig« ansehen. Der Unterschied im hebräischen Zeichensystem sah folgendermaßen aus: vierzehn war /$\overline{\text{III}}$ und vierundzwanzig /$\overline{\overline{\text{III}}}$.

Möglicherweise verwirrte den Kopisten von Jesaja 36,1 ein verwischtes Manuskript, so dass der Fehler hier seinen Ursprung nahm. Und vielleicht war der spätere Schreiber von 2.Könige 18 so auf die Zahl vierzehn fixiert, die ihm aus dem Jesaja-Text vertraut war, dass er sich entschloss, sie zu »korrigieren«, um sie mit Vers 13 in Übereinstimmung zu bringen. Zumindest ist dies die wahrscheinlichste Erklärung, die mir bekannt ist. (Siehe auch den Beitrag zu Sanheribs Invasion in Hiskias vierzehntem Jahr in 2.Könige 18,13.)

Wie konnte Gott Jehu den Auftrag geben, das Haus Ahabs zu zerstören (2Kö 9,6-10; 10,30), und ihn später für das Blutvergießen verurteilen (Hos 1,4)?

Es kann keinen Zweifel daran geben, dass Jehu den vom Herrn empfangenen Auftrag vollständig ausführte: »Du sollst das Haus Ahabs, deines Herrn, erschlagen! Und ich räche das Blut meiner Knechte, der Propheten, und das Blut aller Knechte des HERRN fordere ich von der Hand Isebels. Ja, das ganze Haus Ahabs soll umkommen« (2Kö 9,7-8). Nachdem Jehu von Ramot in Gilead nach Jesreel zurückkam und König Joram sowie auch König Ahasja von Juda getötet hatte (da dieser Isebels Enkel war), machte er sich auf den Weg zur Stadt Samaria und brachte die Ältesten der Stadt dazu, alle siebzig Söhne von Ahab, die im Königspalast lebten, zu enthaupten (2Kö 10,1-10). Kurz darauf lockte er unter dem Vorwand, eine große Anbetungsfeier leiten zu wollen, alle Baals-Anbeter unter den israelitischen Führern in den Baals-Tempel. Als sie sich erst einmal im Tempel befanden, ließ er sie von seinen Männern töten und zerstörte das ganze Gebäude. Er entweihte es auf solche Weise, dass es nie wieder zur Baals-Anbetung benutzt werden konnte (V. 18-27).

Nachdem Jehu all diese Maßnahmen zur Bekämpfung des Götzendienstes in Israel ausgeführt hatte, erhielt er die Anerkennung des Herrn: »Weil du gut ausgeführt hast, was recht ist in meinen Augen, und am Haus Ahabs nach allem getan hast, was in meinem Herzen war, darum sollen dir Söhne der vierten Generation auf dem Thron Israels sitzen« (2Kö 10,30). Für die mehreren hundert Propheten des Herrn, die von Isebel und Ahab getötet wurden (1Kö 18,4.13), hatte Jehu als Gottes Vollstrecker gedient und dabei die umfassendsten Maßnahmen ergriffen, um den schädlichen Fluch des Götzendienstes auszuradieren. Dafür wurde ihm und seinen Nachkommen bis zur »vierten Generation« der Thron zugesichert (d.h. Joahas 814-798, Joasch 798-782, Jerobeam II. 793-753 und Secharja, der 752 v.Chr. nur wenige Monate nach seiner Thronbesteigung ermordet wurde).

Im Verlauf seiner Königsherrschaft hatte Jehu jedoch wenig Erfolg als Herrscher sowie bei der Verteidigung seines Landes. Der schwarze Obelisk des assyrischen Salmanassar III. stellt Jehu, »den Sohn Omris [*sic*!]«, dar, wie er sich vor dem Eroberer zu Boden wirft und ihm als sein Vasall Tribut zollt (vgl. Pritchard, ANET, S. 281) – in Verbindung mit einem Feldzug gegen Ben-Hadad von Damaskus und die phönizischen Städte Byblos, Sidon und Tyrus. Aber 2.Könige 10,33 lässt erkennen, dass Jehu noch vor dem Eindringen der Assyrer (im 21. Jahr von Salmanassar, was gegen 832 v.Chr. gewesen sein dürfte) alle transjordanischen Gebiete von Manasse, Gad und Ruben (die später zu großen Teilen vom moabitischen König Mescha erobert wurden) an König Hasael von Damaskus verlor. Sein Sohn Joahas (814-798) wurde von Hasael und seinem Sohn Ben-Hadad II. (2Kö 13,1-3) vollkommen zum Vasallen degradiert. Aber Joasch (798-782) gestattete der Herr, die Syrer in drei entscheidenden

Kämpfen zu vertreiben (V. 19) und die Ambitionen von König Amazja von Juda in der Schlacht von Bet-Schemesch zu zerschlagen (14,13), was die Plünderung Jerusalems zur Folge hatte. Doch erst Jehus Urenkel Jerobeam II. war großer Erfolg auf dem Schlachtfeld beschert, als er transjordanisches Stammesterritorium sowie das ganze Gebiet, über das Jerobeam I. einst herrschte, zurückeroberte – so wie der Prophet Jona es vorausgesagt hatte (V. 25-27).

Aus welchem Grund verkündete der Prophet Hosea also das Gericht des Herrn über Jehus Dynastie (Hos 1,4-5)? Wegen der unlauteren Motive, mit denen Jehu seinen Auftrag von Jahwe, Ahabs Haus auszulöschen, ausgeführt hatte. Obwohl Jehu nur tat, was Gott ihm befohlen hatte, geschah es aus fleischlichem, von Eigennutz beflecktem Eifer. In 2.Könige 10,29 heißt es: »Nur von den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zur Sünde verführt hatte, von denen wich Jehu nicht ab, von den goldenen Kälbern, die in Bethel und in Dan waren.« Und Vers 31 berichtet weiter: »Aber Jehu achtete nicht darauf, mit seinem ganzen Herzen im Gesetz des HERRN, des Gottes Israels, zu leben. Er wich nicht von den Sünden Jerobeams, der Israel zur Sünde verführt hatte.« Dieselben gemischten Motive tauchten auch bei Jehus Nachkommen auf, denn Joahas »tat, was böse war in den Augen des HERRN; und er folgte den Sünden Jerobeams ... Da entbrannte der Zorn des HERRN gegen Israel, und er gab sie in die Hand Hasaels, des Königs von Aram, und in die Hand Ben-Hadads, des Sohnes Hasaels, alle Tage. Und Joahas besänftigte das Angesicht des HERRN, und der HERR hörte auf ihn« (2Kö 13,2-4).

Joasch, Joahas' Sohn, machte es nicht viel besser. Auch er folgte dem bösen Vorbild seines Vaters (2Kö 13,11), auch wenn er eine respektvolle Beziehung zum Propheten Elisa wahrte (V. 14-19). Und obgleich Jerobeam II. solch bemerkenswerte Kriegserfolge aufzuweisen hatte (14,25) und ganze einundvierzig Jahre regierte (V. 23) – d.h. von 793-782 als Vizekönig unter seinem Vater und von 782-753 als alleiniger Herrscher –, war seine Beziehung zum Herrn nicht besser als die seines Vaters. »Und er tat, was böse war in den Augen des HERRN; er wich nicht ab von allen Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zur Sünde verführt hatte« (14,24). Die ganze Prophetie von Amos, besonders in Amos 2,6-16; 4,1; 5,5-13; 6,1-8, ist ein Kommentar über die Verderbtheit der Regierung, der Gesellschaft und der persönlichen Moral, die unter Jerobeams Regentschaft im Nordreich vorherrschte. (Amos' Dienst begann »zwei Jahre vor dem Erdbeben« [1,1] in der Regierungszeit von Usija von Juda. Das muss ungefähr in der Zeit von 760 bis 755 gewesen sein.)

Aus Hosea 1,4 entnehmen wir den wichtigen Grundsatz, dass Blutvergießen, auch wenn es im Dienst für Gott und im Gehorsam gegenüber seinem Befehl geschieht, auch auf Gottes Diener Blutschuld bringt, wenn dessen Mo-

tiv von fleischlichem Eigennutz geprägt ist statt von einem aufrichtigen Anliegen für die Reinheit des Glaubens und die Aufrechterhaltung der göttlichen Wahrheit (was beispielsweise Elia charakterisierte, als er nach der Begebenheit auf dem Berg Karmel die 450 Baalspriester tötete). Die »Blutschuld von Jesreel« suchte letzten Endes Jehus Haus heim, als sein Ururenkel Secharja von seinem Nachfolger Schallum ermordet wurde (2Kö 15,10).

Regierte Pekach wirklich zwanzig Jahre über Samaria?

In 2.Könige 15,27 wird Folgendes berichtet: »Pekach, der Sohn Remaljas, wurde König über Israel in Samaria und regierte zwanzig Jahre« (in der RELB stehen die Worte »und regierte« in Klammern). Das wirft ein offensichtliches Problem auf, da er seinen Hauptsitz nicht vor 739 v.Chr. in Samaria errichtete, wo er Pekachja, den Sohn Menahems, ermordete (15,25). Da er seinerseits 732 v.Chr. von Hoschea ermordet wurde, scheint Pekach nur acht Jahre in Samaria regiert zu haben, und nicht zwanzig.

Um die Grundlage für die »zwanzig Jahre« zu verstehen, müssen wir zu dem Staatsstreich von 752 zurückgehen, als Secharja, der Sohn Jerobeams II., von Schallum getötet wurde. Schallum bestieg den Thron allerdings nur für einen Monat, da er von Menahem besiegt wurde, der Samaria von Tirza aus überfiel (2Kö 15,8-16). Menahem kaufte sich von dem assyrischen Eroberer Tiglat-Pileser III. frei, der nach 745 gegen Israel heraufgezogen war. Nachdem Assyrien ein großer Tribut gezahlt wurde, »befestigte« Tiglat-Pileser Menahem im Amt als Vasallenkönig (V. 19). Möglicherweise merkte Menahem, dass er assyrische Unterstützung nötig hatte, da er sich Widerstand in den eigenen Reihen gegenübersah. Und das traf auch zu, denn Pekach, der Sohn Remaljas, hatte 752 v.Chr., im Jahr von Secharjas Ermordung, anscheinend seine Ansprüche auf den Thron geltend gemacht. Er errichtete seinen Hauptsitz in Gilead, von wo aus er über den größten Teil des transjordanischen Territoriums des israelitischen Königreiches herrschte. Anscheinend behauptete sich Pekach gegen Menahem, bis dieser 742 starb. Anschließend muss er einen Versöhnungsvertrag mit Menahems Sohn und Thronfolger Pekachja geschlossen haben, gemäß dem Pekach ein Kommando im Armeehauptquartier in Samaria erhielt. Zusammen mit fünfzig vertrauten Männern aus Gilead konspirierte er gegen Pekachja und ermordete ihn in seinem Palast. Daraufhin rief sich Pekach selbst zum König aus.

Wie ist die Zeitspanne von »zwanzig Jahren« dann zu rechtfertigen? Sie bezeichnet einfach die offizielle Stellung von Pekachs Regierung, da Pekach nach Secharjas (oder Schallums) Ermordung der einzige rechtmäßige König über Israel war. Sicher schaffte er es nicht, Menahem aus dem Westjordanland zu

verdrängen, aber als einziger legitimer König von Israel (zumindest seiner Meinung nach) hatte er selbstverständlich ein Anrecht auf Samaria als Hauptstadt des Königreiches. Ab 740 oder 739 residierte er schließlich offiziell in Samaria (nach dem Staatsstreich gegen Pekachja), aber seine Herrschaft in Samaria wurde theoretisch ab 752 gerechnet, als er zum ersten Mal sein Recht auf den Thron geltend machte.

Finden sich in Könige und Chronik nicht historische Ungenauigkeiten wie z.B. »So, König von Ägypten« und »der Kuschite Serach«, die in säkularen Quellen nicht auftauchen (vgl. 2Kö 17,4; 2Chr 14,8)?

Die klarste und kürzeste Antwort auf diese Frage ist, dass sich in der Schrift keine *bewiesenen* Ungenauigkeiten in den historischen Berichten finden. Die zweite Bemerkung in diesem Zusammenhang ist, dass eine sachlich richtige historische Aussage in der Bibel keine Bestätigung aus säkularen Quellen benötigt, um wahr zu sein. Das ist eine grundlegende Regel der Logik. Zweifellos gibt es eine Vielzahl von Ereignissen, die in früheren Zeiten stattgefunden haben, die aber weder in geistlichen noch in weltlichen Quellen festgehalten wurden. Dennoch haben sie sich zugetragen, auch wenn sie nicht aufgeschrieben wurden. Und wenn ein Ereignis nur in außerbiblischen Dokumenten zu finden ist, benötigt es keine Bestätigung vonseiten der Schrift, um zu einem tatsächlichen Geschehen erklärt zu werden. Und natürlich gilt dies auch für den umgekehrten Fall. Eine Begebenheit, die sich wirklich ereignet hat, ist zu einer historischen Tatsache geworden, ob sie nun in einer außerbiblischen Quelle erwähnt wird oder nicht.

Wenn die Schrift über Namen oder Ereignisse berichtet, die in existierenden säkularen Aufzeichnungen nicht zu finden sind, kann die Skepsis gegenüber der Richtigkeit der Schrift nur gerechtfertigt werden, indem bewiesen wird, dass die Bibel antiken Quellen hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit unterlegen ist. Anzunehmen, dass es ein Beweis für die Nicht-Existenz der beiden in der Frage erwähnten Personen sei, nur weil die Namen Serach und So bisher in keinem heidnischen Dokument gefunden wurden, wäre nicht folgerichtig und somit echter Gelehrsamkeit unwürdig. Jene, die beim Umgang mit biblischen Aussagen einem derartigen Kriterium folgen, sollten daran erinnert werden, dass die archäologischen Entdeckungen der letzten 150 Jahre die Zahl solch unbewiesener Namen und Ereignisse stark reduziert haben. 1850 bestritten beispielsweise noch viele Gelehrte selbstsicher die Historizität der Hetiter und Horiter zur Zeit von Sargon II. von Assyrien und die des babylonischen Chaldäerkönigs Belsazar, ja selbst die von Sodom und Gomorra. Doch in jüngerer Zeit hat die Welt der Gelehrten sie nunmehr alle akzeptiert, weil sie in antiken Dokumenten auftauchten, die in den letzten fünfzehn Jahrzehnten archäolo-

gischer Nachforschung entdeckt wurden.

Der skeptische Ansatz gegenüber den historischen Aussagen der Schrift hat sich somit als vollkommen ungerechtfertigt erwiesen. Das ist ein überzeugendes Anzeichen dafür, dass der zynische Argwohn gegenüber der Genauigkeit der Bibel im Wesentlichen unbegründet ist, und dass die Annahme, dass jede biblische Feststellung genau und zuverlässig ist, sofern sie nicht als falsch bewiesen wurde, ein weitaus vernünftigerer Ansatz wäre – berücksichtigt man die hervorragenden historischen Aufzeichnungen der Bibel im Licht archäologischer Entdeckungen. Soweit ich mir bewusst bin, wurde bisher noch kein biblischer Bericht durch irgendeinen archäologischen Beweis als falsch nachgewiesen.

Es ist keineswegs sicher, dass So (*Sô'*), der König, der in 2.Könige 17,4 als möglicher Verbündeter von Hoschea von Samaria während der letzten Jahre seines Lebens in den 720ern v.Chr. erwähnt wird, überhaupt der Name eines Königs ist. Der hebräische Text könnte wie folgt übersetzt werden: »Denn der [d.h. Hoschea] hatte Boten an Sais [der Name der damaligen ägyptischen Hauptstadt], den König von Ägypten, gesandt.« In dieser Zeit hieß der ägyptische König Tefnakht (ca. 730-720), der seinen Hauptsitz in Sais errichtet hatte. (K.A. Kitchen legt dies nahe in seinem Beitrag über »So« in J.D. Douglas, Hrsg., *New Bible Dictionary* [Grand Rapids: Eerdmans, 1962], S. 1201.)

Es stimmt, dass der Kuschite (hebr. *kûšî*) Serach bisher in keinem antiken Text außerhalb der Bibel aufgetaucht ist (2Chr 14,8-15). Anscheinend war er während der Zeit von Asa von Juda (910-869) kein amtierender ägyptischer Monarch, da in dieser Zeit keiner der ägyptischen Herrscher einen solchen Namen trug. K.A. Kitchen (*The Third Intermediate Period in Egypt* [Warminister: Aris & Philips, 1973]) schätzt das Datum der Schlacht von Marescha auf etwa 897 v.Chr., was das 28. Jahr von Pharao Osorkon I. gewesen wäre (der nicht aus einer kuschitischen Dynastie stammte, sondern aus einer libyschen). Doch Kitchen (ebd., S. 309) sagt: »Um 897 v.Chr. war Osorkon I. bereits ein alter Mann, und so sandte er möglicherweise einen nubischen [oder kuschitischen] Hauptmann, um eine Armee nach Palästina zu führen. ... Allerdings stellte sich Serach nicht als gleichwertiger Gegner für den judäischen König heraus. Daher besitzen wir kein Anzeichen von einem siegreichen Einsatz von Osorkon, der die ägyptischen Tempelmauern aufs Neue geschmückt hätte« – so wie es Osorkons Vater Scheschonk I. (Schischak) in den Tagen Rehabeams konnte.

Wie konnte sich Sanheribs Invasion im vierzehnten Jahr Hiskias ereignen?

Der masoretische Text von 2.Könige 18,13 lautet: »Im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia zog Sanherib, der König

von Assur, herauf gegen alle befestigten Städte Judas und nahm sie ein.« Da Sanheribs eigener Bericht im Taylor-Zylinder 701 v.Chr. zum Invasionsdatum erklärt, würde das vierzehnte Jahr Hiskias bedeuten, dass er nicht vor 715 v.Chr. den Thron bestieg. Aber 2.Könige 18,1 (genau dasselbe Kapitel) besagt, dass Hiskia im dritten Jahr Hoscheas, des Königs von Israel, König wurde – also 729 oder 728. Dies könnte das Jahr gewesen sein, in dem er zum untergeordneten König unter seinem Vater Ahas (der erst 725 starb) gekrönt wurde. Der masoretische Text von 2.Könige 18,13 steht somit im klaren Widerspruch zu 18,1.9.10, die bestätigen, dass Hiskias viertes Jahr Hoscheas siebtes war und Hiskias sechstes Jahr Hoscheas neuntes (d.h. 722 v.Chr.). Wir müssen daher zu dem Schluss kommen, dass im masoretischen Text ein früher Textfehler im Zehnerwert der Zahl enthalten ist (der auch in Jes 36,1 auftaucht, wo er wahrscheinlich seinen Ursprung nahm). Das Wort »vierzehn« lautete ursprünglich »vierundzwanzig«. (Hinsichtlich weiterer Einzelheiten siehe die Beiträge zu 2.Könige 8,24, Esra 2 und Nehemia 7. Vergleichen Sie dies auch mit meinem Buch *Survey of Old Testament Introduction*, S. 291-292, und mit E.J. Young, *Book of Isaiah: New International Commentary*, 2 Bände [Grand Rapids, Eerdmans, 1969], Bd. 2, S. 540-42.)

In 2.Könige 20,8-11 und Jesaja 38,8 wird gesagt, dass der Schatten an der Sonnenuhr des Ahas zehn Stufen zurückging. Wie war das möglich?

Dieses Phänomen, um das Hiskia bat (2Kö 20,10), für das der Prophet Jesaja betete (V. 11), und das der Herr in seiner Gnade schenkte (Jes 38,7-8), war als wundersame Bestätigung des göttlichen Versprechens gedacht, Hiskia von seinem möglicherweise tödlichen Karbunkel oder Krebsgeschwür zu heilen, nachdem ihm zuvor gesagt wurde, dass er nicht mehr lange zu leben hätte. Wäre es irgendein ungewöhnliches Ereignis gewesen, das mit den Gesetzen der Astronomie oder Meteorologie zu erklären gewesen wäre, hätte es kaum als gottgewirktes Zeichen für die kurz bevorstehende Erfüllung eines komplizierten Versprechens dienen können. Durchaus möglich ist ein außergewöhnliches Dazwischentreten von kühlen, feuchten Luftschichten, die eine ungewöhnliche Brechung der Sonnenstrahlen verursachten, doch das genaue Zusammentreffen dieser Bedingungen mit Hiskias Bitte und Jesajas Gebet hätte an sich schon ein Wunder dargestellt. Wäre es für einen Gott, der bereits das ganze materielle Universum aus dem Nichts geschaffen hatte, wirklich schwer gewesen, so etwas allein durch die Macht seines Wortes zu bewirken? Offensichtlich nicht!

Wie konnte Hiskia die Botschaft von Merodach-Baladan nach 701 v.Chr. erhalten, wenn Merodach-Baladan zu dieser Zeit

aus Babylon vertrieben war (2Kö 20,12-15)?

Von 721 bis 710 übte Merodach-Baladan (oder *Marduk-apaiddin*, wie er in Keilschrift geschrieben wird) eine sichere Kontrolle über Babylon aus. Wenn Hiskia fünfzehn Jahre vor seinem Tod um 698 oder 696 (aufgrund von unterschiedlichen Berechnungen) erkrankte, dann muss diese Krankheit im Jahr 712 oder 711 v.Chr. aufgetreten sein. Das fiel mit einer diplomatischen Annäherung des Königs von Babylon zusammen (der formal ein Vasall des assyrischen Königs Sargon II. [722-705] war), der ein ost-westliches Freundschaftsbündnis gegen den assyrischen Oberherrn ins Leben rufen wollte. Wenn wir Hiskias Krankheit in diese Zeit datieren statt nach Sanheribs Invasion von 701, passt die Botschaft aus Babylon sehr gut in Hiskias Chronologie.

Aber wie können wir Hiskias Krankheit in die Zeit vor der assyrischen Invasion im Jahr 701 v.Chr. datieren? Sagt Jesaja nicht, dass es nach der Invasion geschah? Beziehen sich die Eingangsworte »in jenen Tagen« (Jes 38,1) nicht auf die Begebenheit in Kapitel 37, in der es heißt, dass ein Engel des Herrn in einer Nacht 185 000 Assyrer tötete, was den sich Gott widersetzenden und lästernden Sanherib zum Rückzug nach Ninive zwang, ohne Jerusalem einzunehmen? Normalerweise wäre es gerechtfertigt, diesen Zusammenhang herzustellen, doch in diesem speziellen Fall begegnet uns das Problem, dass das Ereignis in Jesaja 37,38 erst 681 stattfand. Daher würde diese Deutung von »in jenen Tagen« (38,1) heißen, dass Hiskia erst 681 krank wurde und ihm danach noch weitere fünfzehn Lebensjahre blieben (38,5). Doch alle Gelehrten, selbst Edwin Thiele (der Hiskias Thronbesteigung fälschlicherweise auf 715 v.Chr. verlegt [vgl. sein Buch *A Chronology of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), S. 65]), akzeptieren die Aussage in 2.Könige 18,2, dass Hiskia 29 Jahre lang regierte. Kein Gelehrter hat je behauptet, dass er nach 686 noch regierte; aber fünfzehn Jahre nach 681 würde 666 oder 665 bedeuten. Deshalb kann sich die Aussage »in jenen Tagen« nicht auf das unmittelbar vorangegangene Ereignis beziehen, d.h. auf Sanheribs Ermordung durch seine Söhne im Jahr 681.

»In jenen Tagen« müssen wir als Einleitungsformel für eine neue Begebenheit verstehen – z.B.: »In jenen Tagen, als Hiskia König war, geschah es nun, dass er tödlich erkrankte.« Ein ähnlicher Gebrauch dieser Formel findet sich wohl auch in Ester 1,2 (wo durch sie der Bericht vom königlichen Festessen eingeleitet wird, ohne dieses mit einer vorherigen Begebenheit in Verbindung zu bringen), in Richter 17,6 (»In jenen Tagen war kein König in Israel«) ebenso wie in Richter 18,1 und 19,1. Vergleichen Sie hierzu auch die neutestamentliche Bibelstelle in Matthäus 3,1: »In jenen Tagen aber kommt Johannes der Täufer und predigt in der Wüste von Ju-

däa.« Es besteht keine klare Verbindung zu Matthäus 2,22, dem vorherigen Vers, der sich wahrscheinlich auf die Rückkehr der heiligen Familie aus Ägypten nach Nazareth bezieht, nachdem die Herrschaft von Herodes Archelaus im Jahr 6 n.Chr. beendet war – zu dieser Zeit war Johannes der Täufer erst elf Jahre alt!

Was ist also mit den zeitlichen Hinweisen auf Hiskias Krankheit, wenn sich die Formel »in jenen Tagen« also nicht auf die Tage bezieht, nachdem Sanherib Palästina 701 v.Chr. verlassen hatte? Wie wir bereits angedeutet haben, weist die Verheißung auf fünfzehn weitere Lebensjahre auf ein Datum um 712 für seine gesundheitliche Krise hin. Da Hiskia zwischen 698 und 696 gestorben sein muss (sein Thronfolger, Manasse, war bei seiner Thronbesteigung erst zwölf Jahre alt, und er regierte, worin alle Gelehrten übereinstimmen, 55 Jahre lang [vgl. 2Kö 21,1] bis 642), kommen wir auf ein Datum von 713 oder spätestens 711. Nun wird uns in Jesaja 39,1 mitgeteilt, dass Merodach-Baladan seine Boten zu Hiskia sandte, um ihm seine Glückwünsche zur Genesung von seiner fast tödlichen Krankheit auszurichten. Da Merodach-Baladan 710 v.Chr. aus Babylon vertrieben wurde und nur kurz dorthin zurückkehrte (im Jahr 704 oder 703), deutet das sehr stark auf ein Datum nicht später als 711 für die Ankunft seiner Gesandtschaft in Jerusalem hin – im Anschluss an Hiskias Krankheit. Das zeigt, dass sich Jesaja 38 berechtigterweise an den Bericht über Sanheribs Invasion in Kapitel 37 anschließt, nicht aus chronologischen Gründen, sondern um zu einem Thema zu wechseln, das in Jesajas Gedanken einer anderen Absicht diente als der zeitlichen Abfolge der Ereignisse. Welche Absicht könnte das gewesen sein?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir unser Augenmerk auf die Bedeutung von Jesajas Prophezeiung richten, als er dem König Gottes Botschaft überbrachte, nachdem dieser der babylonischen Gesandtschaft stolz seine Schätze gezeigt hatte. Jesaja 39,6 enthält seine Unheil verkündenden Worte: »Siehe, Tage kommen, da wird alles, was in deinem Haus ist und was deine Väter bis zum heutigen Tag angehäuft haben, nach Babel weggebracht werden. Nichts wird übrig bleiben, spricht der HERR.« Angesichts der gegenwärtigen Situation – Babylon war eine Provinz unter assyrischer Fremdherrschaft – war das wirklich eine überraschende Prophezeiung. Aber es war das Gericht, das Gott für sein abtrünniges Volk bestimmt hatte, und seinem Propheten hatte er seinen Plan enthüllt. Die Babylonier, besonders die über Babylon herrschenden Chaldäer, würden schließlich das Urteil der vollkommenen Entvölkerung ausführen und das ungehorsame Volk Juda ins Exil bringen. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist Jesaja 39 eine passende Einleitung für Kapitel 40 und die anschließenden Kapitel von Jesajas Prophezeiung, die wahrscheinlich alle während der Herr-

schaft von Hiskias gottlosem Sohn Manasse entstanden. In Kapitel 40 wird die babylonische Gefangenschaft als sichere und feststehende Aussicht für Juda vorausgesetzt. Die Aufmerksamkeit wird nun größtenteils von Assyrien auf die zukünftige Krise durch Nebukadnezars Zerstörung von Jerusalem und die Deportation der Juden gelenkt, zusammen mit der Verheißung auf ihre endgültige Wiederherstellung in ihrem Heimatland nach dem Exil. Somit stellt der Inhalt von Kapitel 39 eine äußerst passende Einleitung für Kapitel 40 dar, denn er nennt den Grund für die zukünftige Deportation nach Babylon, dem Hauptquartier von Merodach-Baladan.

Wie, wann und wo starb Jojakim?

In 2.Könige 24,6 wird berichtet: »Und Jojakim legte sich zu seinen Vätern. Und sein Sohn Jojachin wurde an seiner Stelle König.« (Das lässt darauf schließen, dass dieser böse König ein normales Begräbnis bekam und in einem königlichen Grab bestattet wurde – obwohl »legte sich zu seinen Vätern« einfach bedeuten könnte, dass er in das Totenreich seiner Vorväter, den Scheol, ging.)

In 2.Chronik 36,5-8 wird uns mitgeteilt: »Fünfundzwanzig Jahre war Jojakim alt, als er König wurde, und er regierte elf Jahre in Jerusalem. ... Gegen ihn zog Nebukadnezar, der König von Babel, herauf. Und er band ihn mit ehernen Fesseln, um ihn nach Babel zu bringen. Auch von den Geräten des Hauses des HERRN brachte Nebukadnezar einen Teil nach Babel und legte sie in seinen Palast in Babel. ... Und Jojachin, sein Sohn, wurde an seiner Stelle König.« Daraus könnte man schließen, dass Jojakim als Gefangener nach Babylon gebracht wurde und dort für den Rest seines Lebens blieb – was 598 v.Chr. geschehen sein musste (da er ab 608 v.Chr. elf Jahre regierte). Dieser Text sagt jedoch nicht aus, dass er nie als Vasall Nebukadnezars aus Babylon zurückkehrte, nachdem er diesem feierlich seine Loyalität versprochen und ihm die Zusicherung gegeben hatte, sich nie wieder mit dem Pharao Necho und den Ägyptern gegen die chaldäische Oberherrschaft zu verbünden. Wenn das Letztere der Fall war, ereignete es sich wahrscheinlich 604 v.Chr., nachdem Nebukadnezar seine Herrschaft auf Syrien, Phönizien, Samaria und Juda ausgeweitet und eine Reihe von Geiseln wie Daniel, Hananja, Mischael und Asarja mit sich geführt hatte.

So wie Assurbanipal von Assyrien König Manasse aus seinem Königreich wegführte und ihn für eine beträchtliche Zeit in Babylon inhaftierte (2Chr 33,11-12), bis er für seine vorherige Untreue gegenüber Gott Buße getan hatte und schließlich vom assyrischen König wieder auf seinem Thron eingesetzt wurde, so wurde wahrscheinlich auch Jojakim als Vasallenkönig unter chaldäischer Oberherrschaft wieder auf sei-

nem Thron in Jerusalem eingesetzt. Die Beschreibung seiner Deportation nach Babylon in 2.Chronik ist nicht unbedingt mit dem Fall Jerusalems im Jahr 597 in Zusammenhang zu bringen, als sein junger Sohn und Thronfolger Jojachin »und alle Obersten und alle kriegstüchtigen Männer, zehntausend Gefangene, und alle Schmiede und Schlosser gefangen fortgeführt wurden. Niemand blieb übrig als nur das geringe Volk des Landes« (2Kö 24,14). Bei dieser zweiten Wegführung brachte Nebukadnezar nicht nur »einen Teil von den Geräten des Hauses des HERRN« nach Babel (2Chr 36,7), sondern vielmehr »*alle* Schätze des Hauses des HERRN und die Schätze des Königshauses« (2Kö 24,13; Hervorhebung durch den Autor).

Daher scheint die Begebenheit in 2.Chronik 36,5-8 nicht dieselbe zu sein wie die in 2.Könige 24,14. Die erste ereignete sich 604, zusammen mit der Wegführung von Daniel und seinen Freunden, und die zweite 597 unter einem anderen König (Jojachin), einschließlich der Wegführung von weitaus mehr Schätzen und einer gewaltigen Anzahl von Gefangenen. Somit sind hier überhaupt keine Widersprüche zu entdecken; das biblische Material schließt die Identifizierung dieser beiden Bibelstellen als ein und dasselbe Ereignis aus.

Doch Art und Ort von Jojakims Tod geben ein jämmerlicheres Bild wieder, als es die knappe Aussage in 2.Könige 24,6 vermuten lässt. So lesen wir in Jeremia 22,18-19: »Darum, so spricht der HERR über Jojakim, den Sohn des Josia ... Man wird nicht um ihn klagen. ... Ein Eselsbegräbnis wird er erhalten: man wird ihn fortschleifen und wegwerfen, weit weg vom Tore Jerusalems.« Das prophezeit die schändliche Behandlung von Jojakims Leichnam nach seinem Tod (anscheinend um den 7. Dezember 598 v.Chr.). Statt einer normalen Bestattung in einem königlichen Grab – ob zur Zeit der Beerdigung oder etwas später – wurde sein Körper wie der eines toten Tieres in eine Grube geworfen. So wurde er von einer Gesellschaft, die seine böse und katastrophale Herrschaft zutiefst verabscheute, für immer außerhalb der Stadtmauern bestattet. Sein bedauernswerter Sohn Jojachin erlebte die verheerenden Folgen des väterlichen Treuebruchs gegenüber Nebukadnezar – wie sie oben beschrieben wurden.

In welchem Alter kam Jojachin auf den Thron, mit acht oder achtzehn?

In 2.Könige 24,8 wird uns mitgeteilt, dass Jojachin »achtzehn Jahre alt war, als er König wurde«. Doch die Parallelstelle in 2.Chronik 36,9 erklärt: »Es war nach 8 Jahren, dass Jehojachin König wurde« (SCH2000; vgl. auch LUO). Offensichtlich hat der Kopist entweder in 2.Könige oder in 2.Chronik einen Übertragungsfehler begangen. Diese Art Fehler taucht hin und wieder auf, weil das frühe Manuskript, das der Abschrift als Vorlage diente, verwischt war oder

oberflächliche Beschädigungen aufwies. Das allgemein gebräuchliche Zahlensystem im 5. Jahrhundert (die voraussichtliche Abfassungszeit der Chronikbücher, sehr wahrscheinlich unter Esras Aufsicht) kennzeichnete die Zahl »zehn« mit einem Strich, der am rechten Ende einen Haken nach unten hatte; zwei dieser Haken ergaben die Zahl »zwanzig« (vgl. den Beitrag zu 2.Könige 8,26). Die Ziffern unter dem Zehnerhaken wurden durch Reihen von kleinen vertikalen Strichen angezeigt, die im Allgemeinen in Dreiergruppen angeordnet waren. Somit erschien in diesem Fall das, was ursprünglich mit einem horizontalen Haken über eine oder mehrere dieser Gruppen von kurzen vertikalen Strichen (hier waren es acht Striche) geschrieben wurde, nur als »acht« statt »achtzehn«.

Möglicherweise ist 2.Chronik 36,9 falsch, zum einen, weil acht Jahre ein ungewöhnlich niedriges Alter für einen Regierungsantritt ist – obgleich Joasch, der Sohn Ahasjas, bei seinem Regierungsantritt erst sieben Jahre alt war (2Kö 11,21) und Josia mit acht Jahren zu regieren begann (2Kö 22,1), – und zum anderen, weil ihn die Chaldäer wie einen verantwortlichen Erwachsenen behandelten und ihn zu ständiger Gefangenschaft in Babylon verurteilten, nachdem er sich ihnen 597 v.Chr. ergeben hatte. Dass der Kopist von 2.Könige 24,8 irrtümlicherweise einen zusätzlichen Zehnerhaken in seiner Vorlage gesehen haben könnte, ist außerdem viel unwahrscheinlicher, als dass der Haken in 2.Chronik 36,9 verwischt war und daher übersehen wurde.

Es stimmt zwar, dass Jojachins Vater Jojakim bei seiner Geburt ungewöhnlich jung gewesen sein musste, aber trotzdem scheinen einige judäische Könige in jungen Jahren geheiratet zu haben (Mit anderen Worten: Wenn Jojakim bei seiner Thronbesteigung im Jahr 608 v.Chr. fünfundzwanzig war [2Kö 23,36], und wenn Jojachin 598 v.Chr. achtzehn war, als sein Vater starb [2Kö 24,8], dann bestand zwischen ihnen nur ein Altersunterschied von siebzehn oder achtzehn Jahren). Man berücksichtige hier auch, dass Ahas im Alter von dreizehn oder vierzehn Jahren Vater von Hiskia wurde, angesichts der Tatsache, dass Ahas bei seiner Mitregentschaft im Jahr 743 zwanzig war und Hiskia fünfundzwanzig, als sein Vater 725 starb (wohl kaum bei seiner ersten Berufung zum Vizeregenten im Jahr 728!) (vgl. 2Kö 16,2 [2Chr 28,1] und 2Kö 18,2 [2Chr 29,1]).

1. Chronik

Hinweis: Hinsichtlich einer allgemeinen Besprechung der Absichten des Autors von 1. und 2.Chronik vergleichen Sie die Anmerkungen in Bezug auf die angeblichen Midrasch-Elemente im Buch Jona dort.

Warum finden sich in 1. und 2.Chronik so viele Stammbäume?

Die Chronikbücher wurden anscheinend Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr. von Esra oder zumindest einem seiner Zeitgenossen zusammengestellt. Nach dem langen Gericht der babylonischen Gefangenschaft, die von 586 bis 539 dauerte, wurde eine Gruppe von jüdischen Siedlern von Serubbabel und Jeschua zurückgeführt, um in ihrem zerstörten Heimatland einen neuen israelitischen Staat aufzubauen. Die Israeliten hatten durch die chaldäische Verwüstung ihren gesamten materiellen Besitz verloren – all ihre Gebäude und Häuser. Alles, was übrig blieb, waren die Menschen, ihre Erinnerungen, ihre Traditionen und ihre Bibel – und natürlich der Gott, der ihnen alles gegeben hatte und der sein Versprechen hielt, sie nach dem Exil in ihrem Land wiederherzustellen. Daher war es von äußerster Bedeutung, ihre Abstammungslinien von Abraham und von Jakobs zwölf Söhnen und ihren späteren Nachfahren, die in den Tagen Josuas bestimmte Gebiete und Städte zugeteilt bekommen hatten, nachzuweisen.

Heute gibt es viele Menschen, die keine Mühen scheuen, ihre Ahnenreihe so weit wie möglich zurückzuverfolgen. Doch im Fall von Israel kam der Faktor hinzu, dass Jahwe Elohim einen persönlichen Bund mit Abraham und seinem »Samen« eingegangen war und ihnen eine Reihe von Gnadenverheißungen und speziellen Bestimmungen für ein gottesfürchtiges Leben gegeben hatte. Die große Mehrheit der deportierten Israeliten entschied sich wahrscheinlich gegen die Entbehrungen, die mit einer Rückkehr nach Jerusalem verbunden waren. Die etwa 42 000 Freien, die die Gruppe der Heimkehrer bildeten, konnten kaum mehr als 10 Prozent derer ausmachen, die von Babylon hätten nach Hause zurückkommen können (vgl. Jes 6,13). Es war sehr wichtig, mit Bestimmtheit nachzuweisen, welche Familien in diesem zweiten Staat vertreten waren, da Gottes Erlösungsplan an sie gebunden war und nicht an die 90 Prozent, die es vorzogen, im Exil zu bleiben.

Diese Betonung der Stammbäume hält sogar bis in die neutestamentliche Zeit an, denn am Anfang von Matthäus und Lukas finden wir die Abstammungs-

linie unseres Herrn und Heilands Jesus Christus – des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams, des Sohnes Adams. Jesu menschliche Abstammung war von großer Bedeutung für seinen Status als Sohn des Menschen, dem Messias, dem Erlöser aller wahren Gläubigen, sowohl aus Israel als auch aus den Nationen.

In welchem Abstammungsverhältnis standen Scheschbazar, Schealtiel und Serubbabel zueinander?

In 1.Chronik 3,16-19 (in der SCH2000) heißt es: »Und die Söhne Jojakims: dessen Sohn Jechonja, dessen Sohn Zedekia [d.h. Jojakims jüngerer Sohn, der nicht mit seinem Onkel Zedekia, dem Sohn Josias, zu verwechseln ist, welcher der letzte judäische König wurde]. Und die Söhne Jechonjas [oder Jojachins, vgl. 2Kö 24,8], des Gefangenen [wenn man hier *'āsîr* liest statt *'Assîr*, wie es der masoretische Text fälschlicherweise punktiert]: sein Sohn Schealtiel und Malkiram und Pedaja und Schenazzar, Jekamja, Hoschama und Nedabja. Und die Söhne Pedajas: Serubbabel und Schimei. Und die Söhne Serubbabels: Meschullam und Hananja« (und eine Schwester und fünf weitere Söhne laut Vers 20).

Diese Bibelstelle weist nach, dass Serubbabel, zur Zeit Sacharjas Statthalter der Provinz Judäa (Sach 4,6-9), der Sohn Pedajas war und somit ein Neffe von Schealtiel (Pedajas älterem Bruder). Doch in Esra 3,2 ist von Serubbabel als dem »Sohn« Schealtiels die Rede; nach dem frühzeitigen Tod seines leiblichen Vaters, Pedaja, hat Schealtiel Serubbabel anscheinend adoptiert. (Wir finden nirgendwo einen Hinweis auf Pedajas frühes Ableben, aber dies ist die einzige vernünftige Erklärung, weshalb sich Schealtiel Serubbabels angenommen hatte. Auch in Esra 3,8; 5,2, Nehemia 12,1 und Haggai 1,1 wird Serubbabel als »der Sohn Schealtiels« bezeichnet.)

Was Scheschbazar betrifft, so erklärt Esra 1,8, dass Midredat, der Schatzmeister des persischen Königs Kyrus, 5400 goldene und silberne Geräte des zerstörten Jerusalemer Tempels (die Nebukadnezar 587 als Beute beschlagnahmte) in die Hände von »Scheschbazar, dem Fürsten [*nāsî'*] Judas« gab. In Vers 11 wird berichtet, dass Scheschbazar diese Geräte sicher nach Jerusalem brachte (537 v.Chr.), als die zurückgekehrten Israeliten dort mit dem Aufbau ihrer neuen Siedlung begannen. Esra 5,14 bestätigt später die Tatsache, dass diese Tempelgeräte von Kyrus (zweifelsohne durch seinen Schatzmeister Midredat) an »Scheschbazar – so sein Name – übergeben wurden, den er als Verwalter [*peḥáh*] einsetzte«.

Aus den vorangegangenen Anhaltspunkten können zwei Schlussfolgerungen gezogen werden: »Scheschbazar« ist ein anderer Name für Serubbabel oder für Schealtiel, dem »Vater« von Serubbabel. Die erste Möglichkeit hat einige starke Befürworter wie z.B. C.F. Keil (Keil und Delitzsch, *Ezra, Nehemiah, Esther*, S. 27), der nahe legt, dass »Sche-

schbazar« Serubbabels offizieller Hofname gewesen sei (analog zu »Beltschazar«, dem Hofnamen von Daniel [Dan 1,7]). Das Problem bei dieser Theorie ist, dass »Scheschbazar« (möglicherweise abgeleitet von *Shamash-mar-(u)ṣur*, »Sonnengott, beschütze den Sohn!«, was bei einem offiziellen Hofnamen zu erwarten wäre) nicht eindeutiger babylonischen Ursprungs ist als »Serubbabel« (*zērû-Babili*, »Nachkomme Babylons«). Dies schwächt die Annahme, dass der eine Name sein richtiger Name war und ihm der andere von den Heiden gegeben wurde.

Die zweite Schlussfolgerung, dass Scheschbazar der Hofname von Schealtiel, Serubbabels (Adoptiv-)Vater, war, erscheint vernünftiger. Denn Schealtiel ist ein hebräischer Name (er bedeutet »ich habe Gott gebeten« oder vielleicht auch »meine Bitte ist Gott«). Es ist durchaus denkbar, dass Serubbabel oder Scheschbazar der Name war, den die Eltern ihrem Kind bei der Beschneidung gaben, da sie während der langen babylonischen Gefangenschaft mit solchen nicht-hebräischen Namen vertraut gemacht wurden. Viel wahrscheinlicher ist jedoch, dass ihm der Name Schealtiel ursprünglich von seinen hebräischen Eltern gegeben wurde und Scheschbazar der spätere Hofname war, dem ihm die babylonische Regierung zuwies. Das würde dann bedeuten, dass die persischen Autoritäten Schealtiel-Scheschbazar die Tempelgeräte anvertrauten, dem betagten Adoptivvater von Serubbabel (der eigentlich sein Onkel war). Daraus ließe sich dann schließen, dass ursprünglich Schealtiel der Status des *peḥâh*, des Statthalters der jüdischen Kolonie verliehen wurde, und sowohl er als auch sein »Sohn« Serubbabel an der Grundlegung des zweiten Tempels im Jahr 536 v.Chr. beteiligt waren.

Jedoch sollte festgehalten werden, dass Scheschbazar nach der eigentlichen Grundlegungszeremonie nicht wieder erwähnt wird (Esr 5,16). Das könnte darauf hindeuten, dass er kurz danach verstarb und seine Autorität auf seinen »Sohn« Serubbabel übertragen wurde, der wahrscheinlich ab diesem Zeitpunkt als *peḥâh* diente (obgleich dies nirgendwo ausdrücklich über ihn gesagt wird). Zugegebenermaßen wird diese Erklärung von einigen Spekulationen begleitet, zu denen es andernfalls keinen Grund gäbe. Ihr fehlt die Einfachheit der ersten Sichtweise, dass Scheschbazar ein anderer Name für Serubbabel ist (eine Auslegung, die auch von Unger vertreten wird, vgl. *Bible Dictionary*, S. 1014). Vom Standpunkt reiner Wahrscheinlichkeit scheint der Einwand, der auf der babylonischen Etymologie beider Namen (Scheschbazar und Serubbabel) beruht, nicht so schwer zu wiegen wie die Vorstellung, dass Serubbabels Vater die Ehre als Hauptstatthalter hatte und mit ihm an der Grundlegung des Tempeleckstein beteiligt war, wenn in Verbindung mit der Grundlegungszeremonie nicht *zwei* dieser Führungspersonen erwähnt werden. Wenn das der Fall ist,

wäre es am gerechtesten, zu sagen, dass beide Erklärungen das Problem lösen würden, doch die verfügbaren Anhaltspunkte geben weder der einen Sichtweise noch der anderen den Vorzug.

Bevor wir das Thema abschließen, sollte hinzugefügt werden, dass wir, wenn Scheschbazar und Schealtiel miteinander identisch waren, annehmen können, dass es zu einer Leviratsehe gekommen war. Starb ein Mann ohne Sohn, so hatte sein lebender Bruder (oder sein nächster männlicher Verwandter, wenn er keinen Bruder hatte) nach 5.Mose 25,5 die Verantwortung, die Witwe zu sich zu nehmen und sie zu heiraten, um »seinem Bruder den Namen in Israel aufrechtzuerhalten«. Der Erstgeborene dieser Leviratsehe sollte nicht als Sohn des zweiten Mannes angesehen werden, sondern als Sohn des Verstorbenen. Wenn Pedaja also jung starb, ohne Nachkommenschaft hinterlassen zu haben, nahm Schealtiel womöglich seine Witwe zu sich und wurde der biologische Vater ihres erstgeborenen Kindes Serubbabel. Doch rechtlich wurde er als Pedajas Sohn betrachtet, so wie es in 1.Chronik 3,19 bestätigt wird. Und dennoch, da er von Schealtiel gezeugt und in seinem Haus aufgezogen wurde, wäre er (inoffiziell) auch als der Sohn Schealtiels bekannt gewesen.

In diesem Zusammenhang gibt es noch ein Problem. Lukas' Stammbaum von Jesus (3,27-28; s. UELB) führt folgende Bindeglieder auf: *Addi – Melchi – Neri – Salathiel – Zorobabel – Resa – Johanna.* Da Salathiel die griechische Form von Schealtiel ist und Zorobabel offensichtlich Serubbabel, stellt sich die Frage, ob es hier eine Beziehung zwischen Schealtiel und Serubbabel einerseits (Nachkommen von König Josia aus der davidischen Dynastie) und den beiden, die in Lukas' Genealogie von Melchi und Neri abstammten, andererseits, gibt. Die Antwort muss »Nein« lauten, denn die Namen von Neri und seinen Vorfahren passen nicht nur unmöglich in die davidische Linie, sondern auch ihre zeitliche Anordnung ist eindeutig falsch. In Matthäus' Stammbaum von Christus sind Salathiel und Zorobabel die fünfzehnte und sechzehnte Generation nach David, während sie bei Lukas in der einundzwanzigsten und zweiundzwanzigsten Generation nach David kommen. Obgleich gelegentlich einige Bindeglieder in Matthäus' Auflistung ausgelassen werden (wie z.B. Ahasja-Joasch-Amazja zwischen Joram und Usija), ist der Unterschied von sechs Generationen kaum zu überbrücken.

Wie sollen wir uns also die Abfolge von Schealtiel und Serubbabel in der Abstammungslinie von Jojachin (Mt 1,12) sowie die von Schealtiel und Serubbabel in Davids Familienzweig von Nathan bis Neri (Lk 3,27-31) erklären? Sicherlich ist es ziemlich ungewöhnlich, dass dasselbe Vater-Sohn-Paar in zwei verschiedenen Familienlinien auftaucht, doch in der Zeit von Ahab und Joschafat findet sich eine interessante Analogie. In einer Zeit freundschaftli-

cher Beziehungen zwischen den Regierungen von Juda und Israel nannten beide Könige ihre Söhne Joram und Ahasja (2Kö 1,17; 8,16.25). Daher ist es durchaus vorstellbar, dass ein Nachfahre von König David namens Schealtiel, der in der nachexilischen Zeit lebte (d.h. Schealtiel, der Sohn Neris), seinen Sohn Serubbabel nannte, zur Ehre des bekannten Paares, das den israelitischen Überrest am Ende des Exils nach Jerusalem zurückführte. Im vorangegangenen Jahrtausend gab es in der 12. und 18. ägyptischen Dynastie eine Reihe von Königen mit Namen Amenemhet/Sesostris bzw. Amenophis/Thutmosis für Vater und Sohn. In Bezug auf wiederkehrende Namen von Vater-Sohn-Paaren gibt es somit sowohl Präzedenzfälle als auch Analogien.

Wie konnte ein gütiger Gott, ein Gott des Friedens, stillschweigend Kriege dulden (1Chr 5,22), Anweisungen zur Kriegsführung geben (5Mo 20) und sich von seinem Volk als »der Herr ist ein Kriegsheld« feiern lassen (2Mo 15,3)?

Die wesentliche Aussage in 1.Chronik 5,22 (wo Stammeseroberungen von Ruben, Gad und Manasse beschrieben werden) ist: »Denn es waren viele vom Schwert durchbohrt gefallen, weil der Kampf von Gott war.«

Der Frage liegen bestimmte Annahmen zugrunde, die eine sorgfältige Überprüfung hinsichtlich ihrer Rechtmäßigkeit erfordern. Ist es wirklich ein Ausdruck von Gütigkeit, dem Bösen keinen Widerstand zu leisten? Können wir sagen, dass ein gütiger Chirurg nichts tun sollte, um aus seinem Patienten krebsbefallene Gewebezellen herauszuschneiden, und ihn einfach bis zum Tod weiterleiden lassen soll? Können wir einen Polizisten loben, der untätig zusieht und einem bewaffneten Räuber, Vergewaltiger, Brandstifter oder irgendeinem anderen Verbrecher, der der Gesellschaft schadet, nicht den geringsten Widerstand bietet? Wie kann Gott »gütig« genannt werden, wenn er seinem Volk verbieten würde, ihre Frauen vor Schändung und Strangulation durch betrunkene Plünderer zu schützen oder Widerstand gegen Eindringlinge zu leisten, die ihre Kinder schnappen, um sie mit ihren Köpfen gegen die Wand zu schlagen?

Keine Politik der Welt würde der Bosheit und dem Verbrechen freieren Lauf lassen als eine Politik der vollständigen Aufgabe des Rechts auf Selbstverteidigung vonseiten der gesetzestreuen Mitglieder der Gesellschaft. Man kann sich keine effektivere Methode zur Unterstützung der Absichten des Teufels und der Mächte der Hölle ausdenken, als gesetzestreue Bürger all ihrer Rechte auf Selbstverteidigung zu berauben. Es ist kaum vorstellbar, wie irgendeine Gottheit, die eine solche Kapitulation gegenüber dem Bösen anordnet, wie der Pazifismus sie vertrat, als »gütig« zu bezeichnen wäre. Jede Chance auf eine geordnete Gesellschaft wäre vertan, wenn jegliche Art von Polizeige-

walt abgeschafft werden würde. Kein Volk könnte seine Freiheit bewahren oder das Leben seiner Bürger schützen, wenn es nicht irgendeine Art von Armee zu seiner Verteidigung unterhalten dürfte. Daher ist es für einen »gütigen« Gott geradezu verpflichtend, seinem Volk das Recht auf Selbstverteidigung zu gewähren. Er wäre überhaupt nicht gut, wenn er die Welt den Schrecken einer ungezügelten Grausamkeit von gewalttätigen und blutgierigen Kriminellen oder der unkontrollierten Aggression von eindringenden Armeen ausliefern würde.

Vom ersten Buch Mose bis zur Offenbarung vertritt die Schrift nicht nur eine angemessene und verantwortungsvolle Praxis der Selbstverteidigung, sondern beschreibt auch Anlässe, zu denen Gott seinem Volk sogar den Auftrag gab, das Gericht über verderbte und entartete Heidenvölker zu bringen und Städte wie Jericho vollständig auszulöschen (vgl. den Beitrag »War Josuas Ausrottung der Einwohner von Jericho gerechtfertigt?« in Verbindung mit Josua 6,21). Die Kriegsregeln, die in 5.Mose 20 festgelegt sind, stellten eine Kontrolle der Gerechtigkeit beim Gebrauch des Schwertes dar; auf diese Weise spiegelten sie wirklich Gottes Gütigkeit wider. Einzelne Soldaten wurden aufgrund von besonderen Härtefallregelungen von der Militärpflicht entschuldigt, bis sich ihre Umstände verändert hatten (5Mo 20,5-7). Selbst jene, die solche Entschuldigungen nicht aufbringen konnten, sondern einfach nur Angst hatten und nicht kämpfen wollten, durften nach Hause gehen (V. 8). Im Gegensatz zu den Heidenvölkern, die eine Stadt angriffen, ohne ihr die Möglichkeit zur Kapitulation zu geben (vgl. 1Sam 11,2-3; 30,1-2), sollten Israels Armeen einer Stadt die Chance zur Auslieferung ohne Blutvergießen einräumen, so dass sie sich als Vasallen der Hebräer ergeben konnten, bevor diese das volle Ausmaß der Belagerung und Zerstörung über sie verhängten. Aber selbst dann sollten die Sieger Frauen und Kinder vor dem Tod verschonen und sich um sie kümmern (5Mo 20,14). Nur im Fall der entarteten und verderbten Bewohner des verheißenen Landes Kanaan sollte totale Zerstörung praktiziert werden. Der Ungehorsam gegenüber diesem Auftrag würde die moralischen und geistlichen Maßstäbe der israelitischen Gesellschaft untergraben (V. 16-18). (Zur Zeit der Richter wurde dieser verderbende Einfluss sichtbar [Ri 2,2-3.11-15].)

Im Neuen Testament wird die Berufung eines Soldaten als Ehre angesehen, wenn sein Dienst auf eine verantwortungsbewusste und rechtmäßige Weise ausgeübt wird (Mt 8,5; Lk 3,14; Apg 10,1-6.34-35). Paulus benutzt sogar die Analogie eines treuen Militärdienstes als Vorbild für die christliche Hingabe (2Tim 2,4), ohne den Kriegsdienst auch nur in geringster Weise in Verruf zu bringen. In ähnlicher Weise erklärt Paulus in Epheser 6,11-17, dass der christliche Kämpfer im Dienst seines Herrn die geistliche Waffenrüstung an-

legen soll. Weder im Alten noch im Neuen Testament scheint es eine Grundlage für die Vorstellung eines »gütigen« Gottes zu geben, der seine Nachfolger zu Pazifismus auffordert. (Hinsichtlich einer umfassenderen Besprechung der biblischen Beweise zu diesem Thema siehe G.L. Archer, »Does Pacifism Have a Scriptural Basis?«, *The Evangelical Beacon* [28. Dezember 1971], S. 4-6.)

Laut 1.Chronik 6,1ff. war Samuels Vater ein Levit, aber in 1.Samuel 1,1 wird er als Ephraimiter bezeichnet. Was ist richtig?

Nach 1.Chronik 6,1.7-13 stammte Elkana, Samuels Vater (der von Elkana, dem Sohn Assirs, der fünf Generationen vor ihm lebte, unterschieden werden muss), von Kehat, dem Sohn Levis, ab – genauso wie Mose und Aaron. Aus diesem Grund akzeptierte ihn der Hohepriester Eli als Lehrjungen (1Sam 1,24.28; 2,11). Als Samuel das Erwachsenenalter erreichte, diente er als Priester und brachte in Israels religiösen Zentren Opfer dar – was er nicht hätte tun können, wäre er nicht aus dem priesterlichen Stamm gewesen.

In 1.Samuel wird einfach nur gesagt, dass Elkana »von« (*min*) Ramatajim-Zofim, vom Gebirge Ephraim, kam. Aufgrund seiner Abstammung war Elkana also ein Levit, aufgrund seines Wohnsitzes ein Ephraimiter. Folglich gibt es überhaupt keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Schriftstellen.

In 1.Chronik 21 wird gesagt, dass David der Versuchung des Teufels nachgab und sein Volk zählen ließ. Aus diesem Grund tötete Gott 70 000 Menschen durch die Pest. Handelte Gott gerecht, als er das Volk für Davids Sünde bestrafte?

Vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet, wäre es sicher idealer gewesen, wenn die furchtbaren Folgen der Sünde allein auf den Übeltäter beschränkt gewesen wären. Doch aufgrund der wechselseitigen Verknüpfungen von Familie und Gesellschaft ist eine solche Beschränkung nicht möglich. In gewisser Hinsicht mussten Millionen von Menschen zur Zeit der Nazi-Herrschaft aufgrund eines Mannes sterben: Adolf Hitler. Hinter Davids Plan, alle Bürger seines Königreiches zu zählen, standen natürlich keine bösartigen oder grausamen Absichten. Wahrscheinlich bewegte ihn der Stolz auf seine Leistungen als militärisches Genie und auf den Wohlstand, den das gesamte Königreich unter seiner Führung erlangt hatte, dazu.

Allerdings ist es ein Fehler anzunehmen, dass Davids Landsleute nicht dieselbe stolze Haltung an den Tag legten. In 2.Samuel 24,1 wird uns mitgeteilt: »Und wieder entbrannte der Zorn des HERRN gegen Israel. Und er reizte David gegen sie auf zu sagen: Geh hin, zähle Israel und Juda!« Es könnte durchaus sein, dass Davids Ratgeber ihm die Durchführung einer Volkszählung vorgeschlagen hatten, sowohl aufgrund militärischer Zweckmäßigkeit als auch zur Bestimmung einer genauen Grund-

lage für die Steuererhebung. Es muss ein hohes Maß an nationalistischem Stolz vorhanden gewesen sein, der die Tendenz hatte, Gottes souveräne Gnade und Macht herabzusetzen, anstatt ihn als Urheber von allen erstaunlichen Siegen Israels auf dem Schlachtfeld und von der Ausdehnung seiner Hegemonie von den Grenzen Ägyptens bis zu den Ufern des Euphrats und den nördlichsten Gebieten Syriens anzuerkennen. Als Volk muss Israel für ein Gericht reif gewesen sein, andernfalls wäre nicht gesagt worden, dass »der Zorn des HERRN gegen Israel entbrannte«.

Aus 1.Chronik 21,1 wissen wir, wie der Teufel diese Situation nutzte: »Und Satan stellte sich gegen Israel und reizte David, Israel zu zählen.« Entsprechend seiner Vorgehensweise betrat Satan den Schauplatz und unterstützte in den Herzen von David und seinen Führern den Wunsch, dieses egoistische Unternehmen durchzuführen, obwohl sich der Heerführer Joab entschieden dagegen aussprach (V. 3). Es sollte daher nicht überraschen, dass die Zählung der zwölf Stämme auf der Höhe ihrer Macht Gott zu der Erinnerung zwang, dass sie sich nicht aufgrund ihrer großen Menge durchgesetzt hatten, sondern allein durch seine große Gnade (vgl. auch den Beitrag zu 2Sam 24,1 auf Seite 238).

Warum liefert uns Chronik ständig eine höhere Zahl als Samuel oder Könige, wann immer es zwischen diesen Büchern Abweichungen gibt?

Bei der Beschreibung desselben Ereignisses lassen sich etwa achtzehn oder zwanzig Beispiele für Abweichungen zwischen Chronik und Samuel/Könige finden. Einige Kritiker haben dies als Beweis interpretiert, dass der Chronist die Vergangenheit ständig verklärt und dafür sogar auf bewusste Übertreibungen zurückgreift. Es sollte jedoch darauf hingewiesen werden, dass die Chronikbücher in Bezug auf Zahlen und Statistiken in den allermeisten Fällen mit Samuel und Könige übereinstimmen. Somit muss der angebliche Wunsch des Chronisten, den Bericht zu verschönern und den Ruhm der Vergangenheit übertrieben darzustellen, doch recht bescheiden gewesen sein.

Eine sorgfältige Untersuchung der achtzehn oder zwanzig Beispiele echter Diskrepanzen (die meisten offensichtlichen Abweichungen laufen darauf hinaus, dass auf verschiedene Gruppen von Menschen Bezug genommen wird oder Dinge nicht zu genau derselben Zeit auftraten oder in dieselbe Kategorie gehörten) führt zu dem interessanten Ergebnis, dass bei einem Drittel von ihnen in den Chronikbüchern eine *kleinere* Zahl angegeben wird als in Samuel/Könige. Vergleichen Sie z.B. 1.Chronik 11,11 mit 2.Samuel 23,8; 1.Chronik 21,5b mit 2.Samuel 24,9b; 2.Chronik 3,16b mit 1.Könige 7,20b (vgl. V. 42); 2.Chronik 8,10 mit 1.Könige 9,23; 2.Chronik 36,9 mit 2.Könige 24,8. Ein gutes Beispiel für eine eher geringe (und glaubwürdige) Zahl ist 2.Chronik 9,25, wo viertausend Ställe für Salomos Kavallerie angege-

ben werden, während in 1.Könige 4,26 (bzw. 5,6, je nach dt. Übersetzung) die Zahl vierzigtausend genannt wird (nur in UELB, SCH und LUO). Oder auch in 1.Chronik 11,11, wo es heißt, dass Joschobam in einer einzigen Schlacht dreihundert Feinde tötete; in 2.Samuel 23,8 wird die Zahl nach dem masoretischen Text mit achthundert angegeben (bezüglich der unterschiedlichen Namen siehe die Anmerkung zu 2Sam 23,8 in der UELB).

Ein interessantes Beispiel für eine verdächtig hohe Zahl taucht in 1.Samuel 6,19 auf (leider gibt es in den Chronikbüchern keine Parallelstelle). Die Zahl der Menschen, die Gott bei Bet-Schemesch tötete, weil sie die Bundeslade geöffnet und hineingeschaut hatten, wird mit 50 070 angegeben (so in SCH2000, SCH und LUO; vgl. die Anmerkung in UELB und RELB) – eine Zahl, die wahrscheinlich die Gesamtbevölkerung von Bet-Schemesch überstieg (obgleich wir dessen nicht ganz sicher sein können).

Zur Erklärung dieses Übertragungsfehlers (wovon wir ausgehen) sollte man sich vor Augen führen, dass Zahlen und Eigennamen immer anfälliger für Fehler der Kopisten waren als nahezu alle anderen Teile eines Satzes (besonders wenn es sich um nicht-hebräische, d.h. ausländische Namen handelte). Fast alle verdächtig hohen Zahlen sind runde Zahlen im Tausenderbereich. Insbesondere im späteren Stadium der Übertragung (aber noch vor der Einführung eines Rechtschreibsystems, in dem die Worte vollständig ausgeschrieben wurden, wie es die Zunft der *so-pᵉrím* oder professionellen Schreiber vorsah) wurden häufig alphabetische Buchstaben verwendet. Tausender wurden durch supralineare Punkte über dem Zahlbuchstaben angedeutet. (So setzte man zwei Punkte auf das Aleph, um die Zahl eintausend anzuzeigen.) Wenn ein Manuskript zerlesen, bröckelig oder von Motten angefressen war, konnte nur schwer gesagt werden, ob sich über dem Buchstaben multiplizierende Punkte befanden oder nicht. Aber selbst die frühesten Zeichensysteme, wie das im 5. Jh. v.Chr. in den Papyri von Elephantine verwendete, waren beim Versuch, eine Abschrift von einem verblichenen oder verwischten Dokument zu erstellen, möglichen Verwechslungen unterworfen. Übereinstimmend mit dem ägyptischen hieratischen Stil benutzten die jüdischen Verfasser überlagerte horizontale Angelhaken, um Jahrzehnte anzuzeigen. Als Beispiel mit ernsten Folgen können wir hier 2.Könige 18,13 anführen, wo die ursprünglichen »vierundzwanzig« beim Abschreiben zu »vierzehn« wurden, anscheinend, weil der obere Angelhaken im Vorlagenmanuskript verwischt war. (Dieser Fall wird in einem gesonderten Beitrag besprochen. Vergleichen Sie auch die Besprechung von Esra 2 und Nehemia 7 hinsichtlich der Zahl der Heimkehrer aus Babylon.)

Um auf die ursprüngliche Frage über die Chronikbücher zurückzukommen, die zu Unrecht propagandistischer Ten-

denzen beschuldigt wurden, so bleibt uns, nachdem wir die sieben oben beschriebenen Beispiele ausgeklammert haben (die geringere Zahlenangaben als Samuel/Könige aufweisen), nur noch ein Dutzend anerkannter Abweichungen, bei denen die Chronikbücher eine höhere Zahl angeben. Berücksichtigt man den enormen Textumfang, ist es nahezu unglaublich, dass in Hunderten von Beispielen, in denen Zahlen in beiden Quellen zitiert werden, nur so wenige numerische Diskrepanzen auftauchen. In anderen Fällen wird ein späterer, niedrigerer Maßstab für Einheiten verwendet als der, der in der früheren Quelle angegeben wird. Vergleichen Sie z.B. die Besprechung zu 1.Chronik 22,14 und die Halbierung des Schekelgewichts im 5. Jahrhundert v.Chr.

(Für eine gründlichere Besprechung der Zahlenangaben in den Chronikbüchern siehe J.B. Payne, »The Validity of Numbers in Chronicles«, *Bulletin of the Near East Archeological Society*, 11 [1978], S. 5-58.)

Wie konnte David in 1.Chronik 22,14 sagen, für den zukünftigen Tempel 100 000 Talente Gold bereitgestellt zu haben, während er in 1.Chronik 29,4 nur 3 000 Talente angibt?

Diese Frage lässt sich leicht beantworten. In 1.Chronik 22 finden wir Davids Hauptspende für Bau und Ausstattung des zukünftigen Tempels des Herrn, so dass Salomo alles Notwendige hatte, um seinen Auftrag auszuführen. Aber in 1.Chronik 29 veranstaltet David eine weitere Versammlung, um wohlhabende Befürworter zu einer weiteren Spende für den Baufonds zu bewegen, zusätzlich zu den Spenden, die sie bereits in Kapitel 22 aufgebracht hatten. Die Wortwahl in 29,3-4 ist ziemlich eindeutig: »Und außerdem, weil ich Gefallen habe an dem Haus meines Gottes, habe ich, was ich als Eigentum an Gold und Silber selbst besitze, für das Haus meines Gottes gegeben, über all das hinaus, was ich für das Haus des Heiligtums bereitgestellt habe [d.h. die 100 000 Talente aus 22,14 – über die der folgende Beitrag informiert]: 3 000 Talente Gold ... und 7 000 Talente geläutertes Silber, zum Überziehen der Wände der Räume.« Mit anderen Worten: Er sah die Notwendigkeit einer zusätzlichen Spende, um die große Summe, die er bereits für das Projekt zur Verfügung gestellt hatte, aufzustocken. Die adligen und reichen Geschäftsleute folgten dem Beispiel ihres Königs und gaben weitere 5 000 Talente Gold plus 10 000 Dariken – zusammen mit 10 000 Talenten Silber, 18 000 Talenten Bronze und 100 000 Talenten Eisen. Es besteht keinerlei Widerspruch zwischen diesen beiden Kapiteln: Kapitel 29 berichtet von einer späteren Spendenaktion als Kapitel 22.

In 1.Chronik 22,14 werden »100 000 Talente Gold« als Davids Spende für den zukünftigen Tempel in Jerusalem aufge-

führt. Ist das eine glaubwürdige Zahl oder ein Übertragungsfehler?

Sowohl im masoretischen Text als auch in der Septuaginta wird diese bemerkenswert große Zahl von »100 000 Talenten Gold und 1 000 000 Talenten Silber« genannt. Eine solche Summe könnte selbst die Mittel der Caesaren überstiegen haben. Es war durchaus möglich, dass beim Abschreiben großer Zahlen Übertragungsfehler im Text begangen wurden. Wir finden wahrscheinlich ein Beispiel dieser Art, wenn wir 2.Chronik 9,25 (wo angegeben wird, dass für Salomos Pferde viertausend Ställe gebaut wurden) und 1.Könige 4,26 (bzw. 5,6, je nach dt. Übersetzung) (hier wird die Zahl vierzigtausend genannt; nur in UELB, SCH und LUO) miteinander vergleichen. Das zweite Zitat ist aufgrund einer Unklarheit oder eines Missverständnisses der Vorlage fraglos um ein Zehnfaches multipliziert worden. Es könnte sein, dass auch in 1.Chronik 22,14 ein Fehler bei der Kommasetzung unterlaufen ist. Vielleicht lauteten die ursprünglichen Zahlen »10 000 Talente Gold« und »100 000 Talente Silber«. Eine andere Möglichkeit ist, dass die Abkürzung für »Minen« als »Kikkar« fehlinterpretiert wurde (sechzig Minen ergaben ein Kikkar oder Talent).

Gleichzeitig sollte berücksichtigt werden, dass die Zahl im masoretischen Text nicht unbedingt unrealistisch sein muss. Keil (Keil und Delitzsch, *Chronicles*, S. 246ff.) liefert die nachstehenden Argumente:

1. Der normale bürgerliche oder »königliche« Schekel scheint nur die Hälfte des mosaischen »Schekels des Heiligtums« gewesen zu sein. Das scheint der Vergleich zwischen 1.Könige 10,17 (»dreihundert Kleinschilde aus legiertem Gold, mit drei Minen [150 Schekel] Gold überzog er jeden Kleinschild«) und 2.Chronik 9,16 (»dreihundert Kleinschilde aus legiertem Gold – mit dreihundert Schekel Gold überzog er jeden Kleinschild«) deutlich zu machen. (Dreihundert Schekel ergaben sechs Minen; somit beinhaltet die Zahl in 1.Könige einen Schekel, der doppelt so schwer ist wie der in 2.Chronik.) Das bedeutet, dass die 100 000 Talente in 1.Chronik 22,14 zu früherer Zeit nur 50 000 Talenten entsprachen. Das Talent in 1.Chronik wog etwa 37,5 Pfund, im Gegensatz zu den 75 Pfund zu Salomos Zeit.
2. Keil macht auch darauf aufmerksam, dass von Alexander dem Großen berichtet wird, er habe den Schatz des persischen Königs von etwa 40 000 bis 50 000 Talenten Gold- und Silberbarren geraubt und zusätzlich 9 000 Talente in Goldmünzen (d.h. Dariken). Allein in Persepolis eroberte er 120 000 Talente, in Parsagada 6 000 weitere und in Ekbatana 180 000. Bei diesen Zahlen mag es ein paar Überschneidungen geben, aber rechnet man sie zusammen, ergeben sie eine Gesamtsumme von 355 000 Talenten Gold und Silber.

3. Von David wird berichtet, dass er die Edomiter, Philister, Moabiter, Ammoniter, die Königreiche Damaskus, Hamat und Zoba sowie die Amalekiter eroberte. In 2.Samuel 8,7-13 heißt es nach der Auflistung dieser besiegten Völker, dass David alle Beuteschätze dem Herrn widmete. In Davids vierzig Regierungsjahren musste sich eine gewaltige Menge angesammelt haben – insbesondere weil David wenig für öffentliche Arbeiten ausgab. Außerdem dürften seine freundschaftlichen politischen Beziehungen zu den wohlhabenden Handelsstädten Tyrus und Sidon zu beträchtlichen Handelseinnahmen geführt haben. Somit kann ein Gesamtumfang von »100 000 Talenten Gold« (d.h. 50 000 Talenten nach dem früheren Wertmaßstab) und »1 000 000 Talenten Silber« (entsprachen 500 000 früheren Talenten) seine Spendenkapazität für den Bau des zukünftigen Tempels, auf den er sein Herz gerichtet hatte, wohl kaum überstiegen haben.

2. Chronik

Wie kann 2.Chronik 16,1 (Asas 36. Regierungsjahr) mit 1.Könige 16,8 (Ela begann seine Herrschaft in Asas 26. Jahr) in Einklang gebracht werden?

Wenn Asa seine Herrschaft 911 v.Chr. begann, wäre sein 36. Regierungsjahr 876 oder 875 gewesen. Er regierte einundvierzig Jahre (1Kö 15,10); somit wäre dies ein mögliches Datum gewesen – abgesehen von der Tatsache, dass Bascha von 909 bis 886 herrschte. Deshalb konnte dieser 875, elf Jahre nach seinem Tod, keine Festung in Rama bauen. Hier haben wir einen eindeutigen Widerspruch im masoretischen Text. Es gibt zwei Lösungsmöglichkeiten.

Die eine ist die, dass sich der Ausdruck *mal^{e}-kú-t 'Āsā* in 2.Chronik 16,1 nicht auf Asas Regierung bezieht, sondern als »das Königreich Asas« (d.h. das Südreich Judas im Unterschied zum Nordreich der zehn Stämme) verstanden werden sollte. Da das Südreich 931 oder 930 v.Chr. unter Rehabeam begann, wäre das 36. Regierungsjahr 895 gewesen, das Jahr von Baschas Feldzug – aller Wahrscheinlichkeit nach das richtige Jahr. (Leon Wood, *Israel's History*, S. 346, datiert es in Asas 16. Jahr oder 895 v.Chr.) Das würde bedeuten, dass der Chronist seine Informationen aus einem älteren offiziellen Bericht in Juda abgeschrieben hat, in dem zuerst 931 als Datum der »Ära« benutzt wurde statt als Regierungsdatum. Später scheint der Chronist jedoch zu einem regulären Datierungssystem zur Bestimmung der Regierungszeit gewechselt zu haben, denn es gibt keine weiteren Beispiele für ein solches Ära-Datum außer 2.Chronik 15,19, wo der Krieg zwischen Asa und Bascha für das 35. Regierungsjahr angegeben wird. Jamieson (Jamieson-Fausset-Brown, *Commentary*, Bd. 1, S. 274) bevorzugt diese Lösung: »Die besten Bibelkritiker stimmen darin überein, dass dieses Datum von der Teilung der Königreiche an berechnet wurde und mit Asas 16. Regierungsjahr zusammenfiel. Dieser Berechnungsmodus wurde aller Wahrscheinlichkeit nach allgemein in den Büchern der Könige Judas und Israels angewandt, den öffentlichen Jahrbüchern dieser Zeit (s. 2Chr 16,11), denen der inspirierte Historiker seinen Bericht entnahm.«

Zur Verteidigung dieser Theorie sollte gesagt werden, dass *mal^{e}k̲ûṯ* sogar in den nachexilischen Büchern häufig für »Königreich« oder »Reich« benutzt wurde statt für »Regierung« (z.B. 2Chr 1,1; 11,17; 20,30; Neh 9,35; Est 1,14, usw.). In 1.Chronik 17,14 wird es für Jahwes »Königsherrschaft« benutzt; in Ester 1,2 und 5,1 für das »Königreich« Persien. Doch es gibt keinen Parallelfall, wo es sich auf das Königreich eines Volkes

als Ganzes bezieht und es mit einem bestimmten König identifiziert, der später in der herrschenden Dynastie auftaucht. Und die Tatsache, dass sich in Chronik im späteren Bericht der Geschichte Judas kein Beispiel für diesen Gebrauch findet, lässt diese Lösung schwierig erscheinen, auch wenn für sie keine Korrekturen im Text erforderlich sind.

Eine andere Lösung bietet Keil an (Keil und Delitzsch, *Chronicles*, S. 366-367), der es vorzieht, die Zahlen »sechsunddreißig« in 2.Chronik 16,1 und »fünfunddreißig« in 15,19 als Fehler des Kopisten anzusehen und stattdessen »sechzehn« bzw. »fünfzehn« zu lesen. Die Möglichkeit eines solchen Fehlers besteht nicht, wenn die Zahlenwörter in der Vorlage vollständig ausgeschrieben wurden (denn »sechzehn« [*šíššāh ʻasār*] konnte unmöglich für »sechsunddreißig« [*šᵉloším wašeš*] gehalten werden). Doch wenn die Zahl durch ein numerisches Zeichensystem des hebräischen Alphabetstyps kenntlich gemacht wurde (statt des ägyptischen Mehrfachstrichsystems, wie es in den Papyri von Elephantine benutzt wurde), dann konnte »sechzehn« recht leicht mit »sechsunddreißig« vertauscht werden. Der Grund dafür ist, dass im 7. Jahrhundert v.Chr. der Buchstabe *Yodh* (=10) sehr dem *Lamed* (=30) ähnelte, bis auf zwei winzige Striche, die sich links am vertikalen Hauptstrich befanden. Ein *Yodh* sah so aus und ein *Lamed* so . Bei übermäßiger Benutzung der Schriftrolle bedurfte es nur eines kleinen Flecks, um ein *Yodh* wie ein *Lamed* erscheinen zu lassen – wodurch eine Abweichung von zwanzig entstand. Es ist möglich, dass dieser Fehler erst in der früheren Schriftstelle in 2.Chronik 15,19 auftauchte (mit seinen »fünfunddreißig«, die von den ursprünglichen »fünfzehn« falsch abgeschrieben wurden); um 2.Chronik 16,1 damit in Übereinstimmung zu bringen, schloss derselbe Schreiber (oder vielleicht ein späterer), dass »sechzehn« ein Fehler sein muss und veränderte es in seiner Abschrift entsprechend.

Wenn das die richtige Erklärung für diesen Widerspruch ist, dann würde eine Ähnlichkeit mit dem Problem in 2.Könige 18,13 bestehen, wo die korrigierte Aussage »im vierundzwanzigsten Jahr des Königs Hiskia« lauten müsste statt »im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia«. Ein weiteres Beispiel findet sich in 2.Chronik 36,9, wo Jojachins Alter bei der Thronbesteigung mit acht angegeben wird, während die Parallelstelle in 2.Könige 24,8 die richtige Zahl von »achtzehn« nennt. Und noch ein Beispiel: 2.Chronik 22,2 gibt das Regierungsantrittsalter von Ahasja, dem Sohn Jorams, mit »zweiundvierzig« an (nur SCH2000; vgl. ansonsten die Anmerkung der UELB und RELB), während in 2.Könige 8,26 »zweiundzwanzig« genannt wird (was wahrscheinlich die richtige Zahl ist).

Wie konnte Joram von Juda einen Brief von Elia empfangen, lange nachdem dieser die Erde verlassen hatte (2Chr 21,12-15)?

Das konnte er offensichtlich nicht. Aber die Frage setzt etwas voraus, was nie stattfand, nämlich eine Himmelfahrt Elias vor der Regierung von Joram, dem Sohn Joschafats. Ich empfehle dem Leser W. Crockett, *A Harmony of Samuel, Kings and Chronicles*, S. 247. Dort wird gesagt, dass sich »Elias Himmelfahrt« in der Regierungszeit von Joram, dem Sohn Ahabs, ereignete. Daher war es Elia durchaus möglich, bis 847 v.Chr. einen warnenden und zurechtweisenden Brief zu schreiben, denn die Regierungszeit von Joram von Juda (848-841) überschnitt sich größtenteils mit der des israelitischen Königs Joram (852-841).

Elia war noch immer aktiv, als Jorams unmittelbarer Vorgänger, Ahasja von Israel (853-852), der Sohn Ahabs, regierte. Das wissen wir aufgrund der Begegnung mit Ahasjas Soldaten, die Elia festnehmen sollten, aber als Antwort auf Elias Gebet durch Feuer vom Himmel getötet wurden (2Kö 1,3-16). Aller Wahrscheinlichkeit nach lebte der betagte Prophet noch weitere vier oder fünf Jahre, bis der Charakter und die Praktiken von Joschafats unwürdigem Sohn offenbar wurden. (In 2.Chronik 21,4 wird berichtet, wie Joram all seine Brüder tötete, nachdem er König wurde. Wahrscheinlich regte ihn seine Frau Atalja, Isebels Tochter, zu diesem Brudermord an. Sie selbst versuchte später, alle Überlebenden des Hauses Ahabs zu vernichten, nachdem ihr Sohn Ahasja 841 von Jehu umgebracht wurde.)

Zutreffend ist, dass 2.Könige 2,1-11 Elias Himmelfahrt enthält, aber von der Regierung Jorams von Juda erst in 2.Könige 8,16 die Rede ist. Allerdings sollten wir uns daran erinnern, dass der Erzähler von 1. und 2.Könige beständig zwischen dem Werdegang der herrschenden Könige und den Erlebnissen der Hauptpropheten, Elia und Elisa, wechselt. Gelegentlich führt er ein Thema auf vorwegnehmende Weise zu Ende, wenn er Elias Heldentaten beschreibt, ohne den Wunsch zu haben, das Thema zu ändern, bis er damit fertig ist. So war es auch bei Elias Himmelfahrt. Diese war eng mit Elisas Einführung durch die überragende Stärke seines verehrten Lehrers verknüpft. Zur Zeit Ahabs hatte Elia ihn zum ersten Mal zur Jüngerschaft berufen, indem er ihm kurz nach der denkwürdigen Begebenheit auf dem Berg Karmel seinen Mantel überwarf (1Kö 19,19-21).

Als Elia während der Herrschaft von Joram, dem Sohn Ahabs (852-841), ans Ende seiner Laufbahn kam, war seine prophetische Nachfolge für den Verfasser das wichtigste Thema. Logischerweise berichtet er davon zuerst (d.h. von der Weitergabe von Elias Umhang und von der doppelten Portion seines Geistes an Elisa, als sie voneinander Abschied nahmen). Bis dahin schien es dem Verfasser der Königsbücher nicht angemessen, den Erzählstrang der nationalen Angelegenheiten Israels und Judas aus Kapitel 3 wieder aufzunehmen. (Einer ähnlichen vorwegnehmenden Verfahrensweise folgt 2.Könige 19,37, wo Sanheribs Ermordung [681

v.Chr.] Hiskias Krankheit [714 v.Chr.] vorangestellt wird.)

In 2.Chronik wird Elias Himmelfahrt mit keinem Wort erwähnt, weder vor noch nach der Thronbesteigung von Joram, dem Sohn Joschafats. Somit taucht das Problem eines offensichtlichen Anachronismus nicht auf. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde Elias Brief an Joram 847 verfasst und im selben Jahr überbracht, kurz bevor Elia auf einem feurigen Wagen in den Himmel auffuhr (2Kö 2,11).

Warum steht in 2.Könige nichts über Manasses Buße?

In 2.Chronik 33,13-16 wird von König Manasses Buße und seiner Hingabe an Gott berichtet, nachdem er aus der babylonischen Gefangenschaft befreit wurde (vgl. V. 11). In seiner Verzweiflung warf sich Manasse auf den Gott, den er während seiner bösen Herrschaft jahrzehntelang gehasst und verspottet hatte. Erstaunlicherweise erhörte der Herr diesen Hilferuf und befreite ihn. Nach V. 15-16 entfernte Manasse im Anschluss alle Götzen aus dem Jerusalemer Tempel und alle heidnischen Altäre aus der ganzen Stadt und warf sie auf die Müllhalde vor den Stadtmauern. Anschließend erneuerte er die Anbetung Jahwes im Tempel nach dem mosaischen Gesetz und beendete seine Tage in wiederhergestellter Gemeinschaft mit Gott.

Aber warum enthält der Bericht in 2.Könige 21 nicht diese letztendliche Bekehrung des bösen Königs? Die ersten neun Verse dieses Kapitels beschreiben detailliert seine sündige Auflehnung gegen Gottes Bund und den verheerenden Einfluss, den er auf sein Volkes hatte, das in den geistlichen Ruin stürzte. Die folgenden sechs Verse beinhalten Gottes ernste Strafe der totalen Zerstörung Jerusalems und des Südreichs als Folge von Manasses unvergleichlicher Bosheit. Der Bericht endet (V. 16-18) mit einer Zusammenfassung des unkontrollierten Blutvergießens und Verbrechens, von dem Jerusalem unter seiner Herrschaft heimgesucht wurde, liefert aber keinen Hinweis auf eine Herzensänderung, bevor er starb und beerdigt wurde.

Es wirkt etwas seltsam, dass eine so wichtige Entwicklung wie die spätere Buße dieses lange herrschenden Königs in 2.Könige keinerlei Erwähnung findet. Doch der Grund scheint in der anderen Schwerpunktsetzung zu liegen, die den Verfasser von Könige leitete. Er war nicht so sehr an der persönlichen Beziehung einzelner Führer zum Herrn interessiert als vielmehr an der Reaktion des Volkes als Ganzes in Bezug auf seine Bundesverantwortung. Vom Standpunkt dauerhafter Ergebnisse gesehen, war Manasses Herrschaft insgesamt ein schwerer geistlicher Rückschlag für Juda. Was ihren Einfluss auf das Volk betraf, so kam seine persönliche Veränderung und die wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott zu spät und bewirkte zu wenig.

Unter seinem Sohn und Thronfolger Amon fiel das Volk wieder in seine unmoralische und götzendienerische Lebensweise zurück, so wie vor Manasses Rückkehr aus der Gefangenschaft. Gottes Fluch war nicht von der Stadt genommen, und 587 v.Chr. kam erneut eine Katastrophe über sie.

Der Verfasser der Chronikbücher zeigt ein größeres Interesse an der Beziehung eines jeden Führers oder Königs zu Gott. Daher finden wir in 1.Könige 15,9-24 einen relativ kurzen Bericht über Asas Regierung, in dem die Betonung auf Asas gravierenden Fehler gelegt wird. Er hatte Ben-Hadad von Damaskus bestochen, von Norden her nach Israel einzufallen, um Bascha von Israel zur Aufgabe seines Festungsbaus in Rama an seiner Südgrenze zu zwingen. Der Schachzug schien erfolgreich zu sein, und Baschas Festung wurde später von Asas Truppen vollständig abgetragen, aber dies hatte auch Unheil verkündende Konsequenzen für die Zukunft. In 2.Chronik 16,7-9 musste Hanani, Gottes Prophet, Asa zurechtweisen, weil er sich zur Rettung auf den syrischen König statt auf Gott verlassen hatte. Hanani erinnerte Asa an Jahwes wunderbares Wirken in seinem Kampf gegen die riesige Armee der Äthiopier und Ägypter, als er sich ganz auf Gottes treue Gnade geworfen hatte (diese Begebenheit wird ausführlich in 2.Chronik 14,8-14 beschrieben, aber in 1.Könige vollständig übergangen).

Wenn wir noch weiter zurückgehen, finden wir in 2.Chronik 13,2-20 einen langen und ausführlichen Bericht eines Sieges von Abija, dem Sohn Rehabeams, über Jerobeam I. Dieses Ereignis wird in 1.Könige ganz ausgelassen, weil es keine dauerhaften Ergebnisse für die politische Auseinandersetzung zwischen den beiden geteilten Königreichen hatte. Doch für den Chronisten war es wichtig, da es zeigte, wie wunderbar Gott Menschen wie Abija rettet, die angesichts großer Schwierigkeiten und entmutigender Aussichten auf ihn vertrauen. Somit können wir ein Selektionsschema bei den beiden Geschichtsschreibern erkennen. Der Schreiber von 1.Könige konzentriert sich auf das Gesamtergebnis der Regierung jedes Königs in Bezug auf seine Bundestreue. Doch der Chronist war an der Berichterstattung über große Glaubenstaten interessiert, auch wenn diese für das Volk als Ganzes keine bleibenden Konsequenzen hatten. Durch das Auslassen eines Ereignisses in Könige wurde daher nicht beabsichtigt, Zweifel an seiner Historizität in den Chronikbüchern zu säen – ebenso wenig rechtfertigt die Auslassung einer Begebenheit in einem der synoptischen Evangelien Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit, wenn sie in einem anderen auftaucht.

Esra

Wie lassen sich die statistischen Abweichungen zwischen Esra 2 und Nehemia 7 auflösen?

In Esra 2,3-35 und Nehemia 7,8-38 werden etwa dreiunddreißig Familieneinheiten aufgeführt, die in beiden Listen erscheinen, beginnend mit den Söhnen von Parosch (in beiden Fällen sind es 2172). Von diesen dreiunddreißig unterscheiden sich vierzehn; zwei unterscheiden sich um eine Person (die Söhne Adonikam, die Söhne Bezai), eine um vier Personen (die Söhne Lod, Hadid und Ono, 725 gegenüber 721), zwei um sechs Personen (die Söhne Pahat-Moab von den Söhnen Jeschua und Joab, d.h. 2812 gegenüber 2818; und die Söhne Bani oder Binnui – hier stellen wir eine unterschiedliche Vokalisierung derselben Konsonanten fest – 642 gegenüber 648). Die Gesamtzahl der Männer von Bethlehem und Netofa ist in Esra 2,21-22 (179) um 9 niedriger als in Nehemia 7,26 (188). Die Söhne Bigwai sind in Esra 2,14 (2056) um 11 weniger als in Nehemia 7,19 (2067), die Söhne Arach sind in Esra 2,5 (775) um 123 mehr als in Neh 7,10 (652). Im Fall der Söhne Sattu gibt Esra 945 an, was genau 100 mehr sind als die 845 in Nehemia 7,13; ähnlich wie bei den Männern von Bethel und Ai (223 in Esr 2,28 und 123 in Neh 7,32). In Esra 2,15 werden bei den Söhnen Adin 201 weniger aufgeführt (454) als in Nehemia 7,20 (655); außerdem 105 weniger für die Söhne Haschum (223 in Esr 2,19 gegenüber 328 in Neh 7,22). Bei den Söhnen Senaa werden in Esra 2,35 dreihundert weniger als in Nehemia 7,38 genannt (3630 gegenüber 3930). Der größte Unterschied besteht zwischen Esras Zahl der Söhne Asgad (1222 in 2,12) und der von Nehemia (2322 in 7,17). Die anderen neunzehn Familieneinheiten sind in beiden Listen identisch.

Wie können wir die vierzehn Abweichungen erklären? Es gilt zwei wichtige Faktoren zu berücksichtigen, wenn wir uns mit den verschiedenen Diskrepanzen im masoretischen Text beschäftigen. Der erste ist die von Jamieson, Fausset und Brown (*Commentary*, Bd. 1, S. 289) angeführte Überlegung:

> Wahrscheinlich haben sich alle, die als Mitglieder dieser Familie beschrieben werden, an den allgemeinen Treffpunkt begeben oder ihre Namen zunächst mit der Absicht eingeschrieben, dort zu erscheinen. Doch in der Vorbereitungszeit sind einige gestorben, andere wurden durch Krankheit oder unüberwindliche Hindernisse abgehalten, so dass nicht mehr als 652 [von den Söhnen Arach] nach Jerusalem kamen.

Später bemerkt derselbe Schreiber:

> Durch die unterschiedlichen Umstände, unter denen die beiden Namenslisten aufgestellt wurden, lässt sich die Diskrepanz hinreichend erklären: Esras Liste wurde in Babylon zusammengestellt, während sich Nehemia in Judäa befand, nachdem die Mauern Jerusalems wieder aufgebaut waren. Bei einem so langen zeitlichen Abstand von mehreren Jahren war aufgrund von Todesfällen oder anderen Ursachen ein Unterschied in den Auflistungen zu erwarten (ebd., Bd. 1, S. 297).

Ungeachtet des Erstellungsdatums dieser Liste (ca. 445 v.Chr.) war es Nehemias ausdrückliche Absicht, die genaue Zahl jener anzugeben, die 537 oder 536 v.Chr. unter der Führung von Serubbabel und Jeschua tatsächlich in Jerusalem ankamen (Neh 7,7). In gleicher Weise dokumentierte auch Esra (anscheinend in den 450ern v.Chr.) ihre Zahl (2,1-2). Aber es könnte durchaus sein, dass Esra die frühere Liste mit denjenigen Menschen benutzte, die ursprünglich ihre Absicht kundtaten, sich dem Zug der heimkehrenden Siedler in Babylonien anzuschließen, während Nehemias Registrierung diejenigen aufführt, die am Ende eines langes Marsches aus Mesopotamien wirklich in Judäa ankamen.

In Einzelfällen mag es Familien gegeben haben, die zunächst entschlossen waren, die anderen zu begleiten, und die unter Serubbabels Führung ihren Aufenthaltsort verließen (bei Tel Abib oder sonst wo in Babylonien) und bis an den Rand der Provinz kamen, bevor neue Faktoren sie zu einem Meinungswechsel bewegten. Vielleicht wollten sie sich nicht gemeinsam mit der Gesamtgruppe auf den Weg machen; andere führten möglicherweise geschäftliche Gründe für eine spätere Abreise an. In einigen Fällen könnte Krankheit und Tod ausschlaggebend gewesen sein, wie Jamieson im oben angeführten Zitat nahe legt. Wiederum andere wurden in letzter Minute von denen umgestimmt, die in Babylonien bleiben wollten. Vielleicht wurden manche von der Aufregung der Rückkehrer angesteckt und schlossen sich erst nach Beendigung der offiziellen Registrierung dem Emigrantenzug an. Wie dem auch sei: Sie kamen sicher nach Jerusalem oder dorthin, wo auch immer der Ort ihrer Vorfahren in Judäa lag, und wurden am Ende der Reise bei der zweiten Auflistung erfasst.

Nur vier Familienclans oder städtische Gruppen wiesen eine kleinere Zahl auf (Arach, Sattu, die Männer von Bethel und Ai und die Söhne von Lod, Hadid und Ono). Die restlichen konnten andere in letzter Minute dazugewinnen, von einer Person (im Fall von Adonikam und Bezai) bis zu 1100 (bei Asgad). Es wäre interessant zu wissen, welche emotionalen, wirtschaftlichen oder sonstigen Faktoren zu diesen Entscheidungen in letzter Minute führten. Auf jeden Fall sollten die unterschiedli-

chen Gesamtzahlen in den beiden Listen uns nicht überraschen. Jede große Auswanderungswelle in der Menschheitsgeschichte war von denselben Schwankungen gekennzeichnet.

Es sollte noch eine zweite Überlegung in Betracht gezogen werden, und zwar das Problem, die genauen Zahlen der Vorlage ins Duplikat zu übertragen. Zahlen sind sehr schwer zu überprüfen. Wenn die Vorlage in irgendeiner Weise abgegriffen, verwischt oder sogar von Würmern zerfressen war (wie z.B. die meisten Qumran-Manuskripte), ist leicht zu erkennen, wie sich die Ungewissheit hinsichtlich einer Zahl mit der Geistesabwesenheit des Kopisten verbinden und zu ungenauen Zahlenangaben führen konnte. (Ein ähnliches Problem entsteht beim Abschreiben seltener oder ungewohnter Namen, insbesondere bei nicht-israelitischen Namen.)

Diese Art von Übertragungsfehlern wird durch verschiedene heidnische Aufzeichnungen, die uns zu Vergleichszwecken erhalten geblieben sind, überzeugend bestätigt. In der Behistan-Inschrift von Darius I. finden wir beispielsweise, dass § 38 die Toten der Armee von Frada mit 55 243 angibt, hinzu kamen 6 572 Gefangene – laut der babylonischen Version. In einer Kopie dieser Inschrift, die in Babylon selbst gefunden wurde, sind 6 973 Gefangene aufgeführt. Doch in der aramäischen Übersetzung dieser Inschrift, die im ägyptischen Elephantine entdeckt wurde, wird die Zahl der Gefangenen mit nur 6 972 wiedergegeben – dieselbe Abweichung, die uns beim Vergleich zwischen Esra 2 und Nehemia 7 aufgefallen ist (vgl. F.W. König, *Relief und Inschrift des Königs Dareios I. am Felsen von Bagistan* [Leiden: Brill, 1938], S. 48). In ähnlicher Weise gibt die babylonische Version in § 31 derselben Inschrift 2 045 als Zahl der Toten in der Rebellenarmee von Frawartisch an, zusammen mit 1 558 Gefangenen, während in der aramäischen Kopie 1 575 Gefangene erwähnt werden (ebd., S. 45).

Wie sind folgende Aussagen miteinander vereinbar: Esra 3,7-13; 5,13-17, wo als Baubeginn des zweiten Tempels die Regierungszeit von Kyrus dem Großen angegeben wird; Esra 4,24, wo der Beginn auf das zweite Jahr von Darius I. gelegt wird; und Haggai 2,15, wo angedeutet wird, dass die Arbeiten 520 v.Chr. noch nicht begonnen hatten?

In Esra 3,10-11 ist nur von der Grundsteinlegung des Tempels im 7. Monat des Jahres die Rede, in dem die fünfzigtausend Rückkehrer aus der babylonischen Gefangenschaft wieder mit dem Opferdienst an der Stelle des salomonischen Tempels begannen. Vermutlich ereignete sich das 537 oder 536 v.Chr. Aber wie aus Esra 4,4-5 hervorgeht, übten die Samariter und andere benachbarte Völker ihren Einfluss am Hof von Kyrus aus, so dass die Regierung die Baugenehmigung zurückzog.

In Esra 4,24 wird uns mitgeteilt, dass aufgrund dieses Widerstands alle wei-

teren Arbeiten am Tempelbau bis zum zweiten Jahr von Darius dem Großen (um 520 oder 519 v.Chr.) eingestellt wurden. Obgleich die wohlhabenderen Mitglieder der judäischen Kolonie eifrig an ihren schönen Häusern bauten, unternahmen sie keinerlei Anstrengungen, um den Wiederaufbau des Tempels des Herrn weiterzuführen (Hag 1,3-4).

Im Jahr 520 oder 519 gab der Herr Haggai die Anweisung, das Volk von Juda und Jerusalem wachzurufen, damit sie die Arbeiten an den Fundamenten wieder aufnehmen, die sechzehn Jahre zuvor eingestellt wurden. Als Antwort auf diese Herausforderung verpflichteten sich der jüdische Statthalter Serubbabel und der Hohepriester Jeschua mit ganzem Herzen, zusammen mit dem einfachen Volk (Hag 1,14). Dieser Neubeginn geschah »am 24. Tag des sechsten Monats« desselben Jahres (1,15).

Am 21. Tag des siebten Monats, fast einen Monat später (laut 2,1), gab Haggai ihnen eine ermutigende Prophezeiung über die Herrlichkeit des zweiten Tempels, der die des ersten übersteigen würde (V. 9). Zwei weitere Monate später (V. 10) machte der Prophet sie auf die Tatsache aufmerksam, dass ihre landwirtschaftlichen Bemühungen durch Getreidebrand, Fäulnis und Hagel zunichte gemacht wurden, nachdem sie den Tempelbau sechzehn Jahre zuvor eingestellt hatten (»von dem Tag an, als die Grundmauern des Tempels des HERRN gelegt wurden« [V. 18]).

Trotz der Einmischung von Tattenai, dem Statthalter jenseits des Euphrats, von Schetar-Bosnai und ihren Verbündeten hatte König Darius den ursprünglichen Erlass von König Kyrus aus dem Jahr 537 v.Chr. suchen lassen. Nachdem er in Ekbatana gefunden wurde, gab er die erneuerte Anordnung aus, dass der Jerusalemer Tempel ohne Einmischung vonseiten der benachbarten Völker fertig gestellt werden sollte (Esr 6,3-12). Das erfreuliche Ergebnis war, dass der zweite Tempel 516 fertig war – am »dritten Tag des Monats Adar, das ist das sechste Jahr der Regierung des Königs Darius« (V. 15).

Wenn das ganze biblische Material richtig erklärt und verglichen wird, stellen wir fest, dass es weder einen Widerspruch zwischen den oben genannten Schriftstellen gibt noch ein Problem, diese miteinander in Einklang zu bringen.

Was war der wirkliche Grund für die Verzögerung des Tempelbaus?

In Esra 4,7-23 wird berichtet, dass eine ausländische Einmischung (von Rehum und Schimschai) die Verzögerung des Tempelwiederaufbaus veranlasste, nachdem Serubbabel und Jeschua 536 v.Chr. hoffnungsvoll damit begonnen hatten. Doch in Haggai 1,2 werden die Jerusalemer Führer der Gleichgültigkeit gegenüber dem Projekt beschuldigt, und es wird ihnen die Schuld dafür gegeben, das Bauvorhaben nicht wieder aufge-

griffen zu haben. Haggais Botschaft stammte aus dem Jahr 520, was gut vierzehn Jahre nach der Einstellung der Arbeiten während der Herrschaft von Kyrus war.

Beide Aussagen sind richtig. Zur Zeit von Kyrus beunruhigte die umliegenden Völker die Gründung einer neuen jüdischen Siedlung in Jerusalem. So bestachen sie Ratgeber am persischen Hof, den König zum Zurückziehen der Baulizenz zu überreden. Doch später, nach dem Tod von Kambyses im Jahr 524 und der Ermordung von Gaumata (Pseudo-Smerdis) im Jahr 522, gefolgt vom Aufstieg Darius' I. zur Macht, war die Situation für die Juden, ihre Bemühungen zum Tempelbau zu erneuern, ein bisschen günstiger. Doch zu dieser Zeit waren die Herrschenden in Jerusalem so sehr mit ihren eigenen Interessen und Anliegen beschäftigt, dass sie keine Energie zur Wiederaufnahme des Bauprojekts aufbrachten – insbesondere weil sie ohne Genehmigung zum Tempelwiederaufbau in Schwierigkeiten geraten wären.

Die Abfolge der Ereignisse in Esra 4 hat für viele Missverständnisse gesorgt. Rehum und Schimschai waren gar nicht vor Ort anwesend, als Haggais Baukampagne 520 begann. Wir können feststellen, dass sie ihren Brief erst nach 464 schrieben, da er an Artahsasta (464-424 v.Chr.) adressiert war. Weder ihr Brief an den König noch seine Antwort erwähnen den Bau des Tempels, sondern lediglich den Wiederaufbau der Stadtmauern und der äußeren Befestigungsanlagen. Der Tempel selbst wurde 516 fertig gestellt (Esr 6,15). Im Verlauf des Tempelwiederaufbaus legten Tattenai, der Statthalter jenseits des Euphrats, Schetar-Bosnai und ihre Verbündeten Protest ein. Mit ihrem Schreiben an König Darius wollten sie herausfinden, ob der Anspruch der Juden, dass Kyrus ihnen ursprünglich die offizielle Genehmigung gegeben hatte, auch wirklich stimmte (Esr 5,3-17). Seine Nachforschungen brachten den Erlass schließlich zum Vorschein, und er erklärte ihr Recht, den Tempel ohne äußere Einmischung fertig zu stellen, für gültig – und mit königlichen Zuschüssen deckte er ihre Ausgaben (Esr 6,1-12).

Der Widerstand von Rehum und Schimschai ereignete sich mehrere Jahrzehnte später (auch wenn er in Esra früher erwähnt wird) und bezog sich nur auf den Wiederaufbau der Stadtmauern. Anscheinend war es Esras Anliegen, die Ausbesserung der Stadtmauern selbst zu unterstützen (vgl. Esr 9,9), ebenso die religiöse Erneuerung der Stadt. Doch aus Gründen, die die Bibel nicht nennt, wurden Esras Bemühungen durchkreuzt; und es blieb Nehemia vorbehalten, diese wichtige Aufgabe zu Ende zu bringen (vgl. den Beitrag zu Daniels Prophetie über die siebzig Jahrwochen).

Nehemia

Was war der wirkliche Name von Nehemias arabischem Gegenspieler, »Geschem« (Neh 2,19) oder »Gaschmu« (Neh 6,6; in der UELB)?

In arabischen Namen (auch noch im modernen literarischen Arabisch) sind die ursprünglichen semitischen Flexionsendungen für drei Fälle erhalten geblieben (*u* für den Nominativ, *i* für den Genitiv und *a* für den Akkusativ). In Nehemia 6,6 wird die arabische Aussprache des Namens mit der Endung -*u* angegeben. Doch die normale Praxis der hebräisch- und aramäischsprachigen Bevölkerung Palästinas war, die kurze Vokalendung aller Substantive wegzulassen, auch bei Eigennamen. Also wurde Gaschmu für gewöhnlich Geschem genannt, so wie es in Nehemia 2,19 der Fall ist.

Ester

Hat Ester richtig gehandelt, als sie an einem heidnischen Schönheitswettbewerb teilnahm und in Ahasveros' Harem aufgenommen wurde?

Auch wenn der Name Gottes im Buch Ester nicht erwähnt wird, ist die Vorsehung des Herrn in allen zehn Kapiteln spürbar. Keine Zeit war für das jüdische Volk gefahrvoller als diese; denn damals unternahm Haman, der höchste persische Regierungsbeamte, den Versuch, die ganze hebräische Bevölkerung im Exil durch Völkermord auszulöschen. Um diesen bösen Plan zu vereiteln, gebrauchte Gott eine Frau – eine sehr schöne, intelligente und mutige Frau –, die für die Rettung ihres Volkes ganzen Einsatz zeigte. Dieses Ziel konnte sie nur erreichen, indem sie an dem Schönheitswettbewerb im königlichen Palast teilnahm.

Ob Ester freiwillig teilnahm oder von den königlichen Beamten dazu gezwungen wurde, wissen wir nicht. In Ester 2,8 wird nur berichtet: »Da wurde auch Ester in das Haus des Königs aufgenommen.« Das könnte durchaus bedeuten, dass sie die Einladung nicht ablehnen durfte. Auf jeden Fall kann es keinen Zweifel daran geben, dass sie als Gottes Werkzeug dienen sollte, um Hamans rachsüchtige Absicht zunichte zu machen und ihn in eine Verschwörung gegen Ahasveros' neue Königin zu verstricken. Aufgrund all der besonderen Faktoren können wir mit Sicherheit sagen, dass Ester dem Willen Gottes folgte. Sie war bereit, ihr Leben für ihr Volk zu riskieren: »Und wenn ich umkomme, so komme ich um!« (Est 4,16).

Doch andererseits kann von dieser außergewöhnlichen Geschichte der Königin Ester kaum gesagt werden, dass sie einen Präzedenzfall für junge christliche Frauen darstellt, heute an einem Schönheitswettbewerb teilzunehmen. Es stimmt, dass Gott Esters Schönheit benutzte, um sein auserwähltes Volk vor der völligen Vernichtung zu bewahren. Bei Schönheitswettbewerben, wie wir sie aus unserer heutigen Gesellschaft kennen, stehen solche Dinge jedoch nicht auf dem Spiel, und junge Gläubige sind gut beraten, diese zu meiden.

Hiob

War Hiob eine historische Person oder nur ein erfundener Held?

Aufgrund der poetischen Form, in der 39 der 42 Kapitel von Hiob verfasst wurden, und wegen der übernatürlichen Mächte, die an den Katastrophen und Gebrechen des Helden beteiligt waren (genauso wie auch an der Wiederherstellung seines Glücks), haben einige Gelehrte die Geschichtlichkeit der ganzen Begebenheit in Frage gestellt. Gab es die Person Hiob überhaupt? Und wenn ja, wo und wann lebte er? Viele haben vermutet, dass er eine rein fiktive Gestalt war, die in irgendeiner Weise stellvertretend für das hebräische Volk während seiner tiefen Not in der babylonischen Gefangenschaft stand. Sie behaupteten, dass die häufige Verwendung von aramäischen Lehnworten und das hohe Maß an reinem Monotheismus, der in den Gesprächen aller fünf Beteiligten zum Ausdruck kommt – oder sechs, wenn wir Jahwe selbst mit einschließen –, auf ein nachexilisches Abfassungsdatum hinweist.

Bei der Entgegnung auf diese skeptische Theorie eines späten Ursprungs einer erfundenen Geschichte sollten wir berücksichtigen, dass reichlich Gründe angeführt werden können, um sowohl Hiobs Historizität als auch die Einzelheiten seiner Lebenserfahrung zu stützen. Erstens sollten wir beachten, dass in Hiob 1,1 ganz deutlich erklärt wird: »Es war ein Mann im Lande Uz, sein Name war Hiob.« Das wird ebenso als Tatsache dargestellt wie in der Formulierung in 1.Samuel 1,1: »Es war ein Mann von Ramatajim-Zofim … und sein Name war Elkana, ein Sohn des Jeroham.« Oder wie in Lukas 1,5: »Es war in den Tagen des Herodes, des Königs von Judäa, ein Priester mit Namen Zacharias.« Da Hiob Teil des heiligen Kanons der Schrift ist, folgt daraus logischerweise, dass seiner historischen Anfangsaussage genau dieselbe Glaubwürdigkeit zugestanden werden muss wie der in 1.Samuel oder Lukas – oder jedem anderen Buch der Schrift, das die historische Existenz einer Persönlichkeit bestätigt, dessen Leben es beschreibt.

Zweitens wird Hiobs Historizität eindeutig von den Aussagen anderer Schriftstellen über ihn bestätigt. In Hesekiel 14,14 wird er zusammen mit Noah und Daniel als Beispiel für Frömmigkeit und als wirksamer Fürsprecher vor Gott angeführt: »Und wären diese drei Männer in seiner [d.h. in Israels] Mitte: Noah, Daniel und Hiob –, es würde um ihrer Gerechtigkeit willen nur ihre eigene Seele gerettet werden, spricht der Herr, HERR.« Hier sehen wir, wie Gott selbst die Existenz Hiobs

zusammen mit der von Noah und Daniel bestätigt. Wenn dieser Mensch namens Hiob also niemals gelebt hat, muss auch Noahs und Daniels Geschichtlichkeit in Frage gestellt werden. Und daraus ergäbe sich sogar, dass Gott selbst einem Irrtum unterlag und von den heutigen skeptischen Gelehrten korrigiert werden muss! In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, dass selbst W.F. Albright, der zu einem späten Abfassungsdatum von Hiob neigte, keine ernstlichen Zweifel in Bezug auf Hiobs Existenz hegte. In seinem Kapitel über »The Old Testament and Archaeology« (H.C. Alleman und E.E. Flack, Hrsg., *Old Testament Commentary* [Philadelphia: Fortress, 1954]) legt Albright nahe, dass Hiob ein Zeitgenosse der Patriarchen in der vormosaischen Zeit war. Er stützt die Glaubwürdigkeit von Hiob durch den authentischen Gebrauch des Namens *'Iyyōḇ* aus dem 2. Jahrtausend v.Chr. (Es sollte berücksichtigt werden, dass *'Iyyōḇ* in den Berliner »Exekrationstexten« (hierbei handelt es sich um Verwünschungstexte) als der Name eines syrischen Fürsten auftaucht, der in der Nähe von Damaskus lebte; in den Mari-Dokumenten des 18. Jahrhunderts v.Chr. wird *Ayyabum* erwähnt; und in der Tell-el-Amarna-Korrespondenz von etwa 1400 v.Chr. wird der Name *Ayab* für einen Fürsten von Pella benutzt.) Albright bescheinigt auch die Glaubwürdigkeit des Namens Bildad (einer von Hiobs drei »Tröstern«) als verkürzte Form von *Yabil-Dadum*, einem Namen, der in den Keilschriftquellen des frühen 2. Jahrtausends v.Chr. gefunden wurde.

Drittens sind die Einwände, die gegen die Konfrontation von Jahwe und Satan in den ersten beiden Kapiteln von Hiob erhoben werden, nicht begründeter als jene, die sich auf Christi Versuchung in der Wüste durch den Teufel beziehen, wie es in Matthäus 4 und Lukas 4 berichtet wird. Wenn die Bibel in diesen Dingen nicht als vertrauenswürdig angesehen werden kann, ist schwer zu sagen, in welcher Hinsicht sie überhaupt Autorität oder Glaubwürdigkeit als Dokument göttlicher Offenbarung hat.

Viertens ist das linguistische Argument, das sich auf den Gebrauch von Begriffen stützt, die eher fürs Aramäische charakteristisch sind als fürs Hebräische, wenig stichhaltig. Die aramäische Sprache war lange Zeit in Nordarabien bekannt und wurde dort gesprochen. Die zahlreichen Inschriften der nordarabischen Nabatäer aus dem 1. Jahrtausend wurden nahezu immer in Aramäisch geschrieben, und Handelsbeziehungen mit aramäischsprachigen Völkern begannen wahrscheinlich vor 2000 v.Chr. Von Jakobs Schwiegervater Laban wissen wir mit Sicherheit, dass er Aramäisch sprach (vgl. 1Mo 31,47). Geschäftskontakte mit dem großen syrischen Zentrum Ebla waren schon um 2400 v.Chr. sehr umfangreich (obgleich die Eblaiter wohl eher einen amoritischen Dialekt sprachen als Aramäisch).

Außerdem sollte hier betont werden, dass das Ausmaß des aramäischen Einflusses etwas überbewertet wurde. A.

Guillaume (»The Unity of the Book of Job«, *Annual of Leeds University*, Oriental Sec. 14 [1962-63], S. 26-27) hat überzeugend argumentiert, dass es keine beweisbaren Aramäismen in den Reden des Elihu gibt (Hi 32-37), in denen man das stärkste Auftreten dieser annimmt. Er meint, dass nahezu alle von ihnen Begriffe sind, die im Arabischen existieren und auch mit einigen aramäischen Wörtern verwandt sind. Dafür führt er nicht weniger als fünfundzwanzig Beispiele an und zitiert in jedem Fall die arabischen Originale. Da der Schauplatz der Handlung in Uz liegt, also irgendwo in Nordarabien, ist der Zusatz von arabischem und aramäischem Vokabular genau das, was im Hiob-Text zu erwarten wäre, ganz gleich ob es ursprünglich in Hebräisch verfasst wurde (was eher unwahrscheinlich ist) oder ob man es aus einem früheren Text übersetzt hat, der während der vormosaischen Zeit in der in Nordarabien vorherrschenden Sprache geschrieben wurde.

In Anbetracht der gerade genannten Überlegungen müssen wir schlussfolgern, dass es keine vertretbaren Gründe für die Theorie eines fiktiven Hiobs gibt. Der Apostel Jakobus war somit durchaus berechtigt, das Beispiel des Patriarchen Hiob anzuführen, um die christlichen Gläubigen zum Ausharren in Notsituationen aufzurufen. In Jakobus 5,11 sagt er: »Vom Ausharren Hiobs habt ihr gehört, und das Ende des Herrn habt ihr gesehen, dass der Herr voll innigen Mitgefühls und barmherzig ist« (eine Anspielung auf die letztendliche Wiederherstellung von Hiobs Gesundheit, Wohlstand und Glück als Vater einer großen und gottesfürchtigen Familie). Es muss hier wohl nicht extra betont werden, dass der Herr gegenüber einer fiktiven Person, die nie gelebt hat, wohl kaum mitfühlend und barmherzig sein konnte!

In Strongs Hebräisch-Konkordanz wird uns mitgeteilt, dass das Wort, das in Hiob 1,11 und 2,5 mit »flucht« übersetzt wurde, *bérak* lautet. An anderer Stelle wird es mit »segnen« wiedergegeben. Wie kann dasselbe hebräische Wort zwei gegensätzliche Dinge bezeichnen?

Es stimmt, dass *bārak* im *Piel*-Stamm (*bērak*) normalerweise »segnen«, »mit einem Segen grüßen« bedeutet. Mit dieser Bedeutung taucht es im gesamten Alten Testament häufig auf. Doch in Hiob 1,5.11; 2,5.9 und möglicherweise auch in Psalm 10,3 (wo es mit *ni'ēṣ* »verachten«, »ablehnen« in Verbindung steht) scheint es das genaue Gegenteil von »segnen« zu bedeuten. Das wird von Brown-Driver-Briggs (*Lexicon*, S. 139) folgendermaßen erklärt: »Segnen mit der entgegengesetzten Bedeutung von *fluchen* ... beim Grüßen zum Abschied, jemandem Lebewohl sagen, Abschied nehmen von jemandem; aber eher ein übertriebener Segen und daher in Wirklichkeit ein Fluchen wie im vulgären Englisch.« In diesem Zusammenhang könnte auch 1.Könige 21,10.13 angeführt werden.

In 1.Mose 24,60; 32,1; 47,10, Josua 22,6, 2.Samuel 13,25 und 1.Könige 8,66 bedeutet das Verb *bērak* »jemandem ›Auf Wiedersehen‹ sagen«, im Allgemeinen mit der Konnotation, dem Weggehenden einen Segen mitzugeben. Aufgrund dieses Gebrauchs könnten wir vermuten, dass ein frecher Sünder Gott ›Auf Wiedersehen‹ sagt und damit meint, dass er ihn aus seinen Gedanken und seinem Gewissen streicht, ihn völlig verlässt (so Zorell, *Lexicon*, S. 130; das scheint eine zufrieden stellende Erklärung zu sein). Delitzsch (Keil und Delitzsch, *Job*, Bd. 2, S. 51) nennt diesen Gebrauch von *bērak* einen antiphrastischen Euphemismus. Er meint, er würde in Hiob 2,9 ganz deutlich *valedicere* (»jemandem ›Auf Wiedersehen‹ sagen«) bedeuten, im Sinne eines segnenden Abschiedsgrußes. Aber in der allgemeinen Handhabung dieser negativen Gebrauchsweise bevorzugt er die Übersetzung »Gott aus seinem Herzen entlassen« (ebd., S. 49).

Elifas' Aussage in Hiob 5,13 wird in 1.Korinther 3,19 als gültig und wahr zitiert. Bedeutet das, dass auch die Worte von Hiobs drei Tröstern inspiriert waren?

In Hiob 5,13 sagt Elifas über Gott: »Er fängt die Weisen in ihrer Klugheit, und der Rat der Hinterlistigen überstürzt sich.« Der erste Teil dieser Aussage wird in 1.Korinther 3,19 zitiert: »Der die Weisen fängt in ihrer List.« Aber wenn Elifas mit seiner Feststellung über Gott Recht hatte, wie haben wir dann den Tadel des Herrn an Elifas, Zofar und Bildad zu verstehen: »Da sprach der HERR zu Elifas, dem Temaniter: Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und gegen deine beiden Freunde: Denn ihr habt über mich nicht Wahres geredet wie mein Knecht Hiob« (Hi 42,7). Dieses negative Urteil stellt die Glaubwürdigkeit aller ihrer Aussagen in Frage.

Obwohl es stimmt, dass die drei »Tröster« mit ihrer Grundhaltung falsch lagen (dass alles Unglück und Elend, das einen scheinbar gerechten Gläubigen trifft, die Folge nicht bekannter, geheimer Sünde sein muss), besagt Hiob 42,7 nicht, dass alle ihre Worte über Gott unwahr waren. Im Gegenteil: Selbst Hiob räumte die Richtigkeit einiger ihrer Lehren über Gott ein, da er viele ihrer Aussagen in seinen wortgewandten Lobesreden über Gott benutzte.

Andererseits ist wohl kaum zu bezweifeln, dass einige von Hiobs eigenen Ansichten falsch waren und die Zurechtweisung von Elihu und Jahwe verdienten. Hiob wird durch Gottes direkte Unterweisung zur Einsicht über seine anmaßende Torheit geführt, die er bewies, als er Gottes Handeln mit ihm ungerecht und lieblos nannte. In Hi 42,3 sagte Hiob sogar über sich selbst: »Wer ist es, der den Ratschluss verhüllt ohne Erkenntnis? So habe ich denn meine Meinung mitgeteilt und verstand doch nichts, Dinge, die zu wunderbar für mich sind und die ich nicht kannte.« Etwas später in Vers 6 fügt Hiob hinzu:

»Darum verwerfe ich mein Geschwätz und bereue in Staub und Asche.« Wenn Hiob Dinge, die er als Kritik in Bezug auf Gottes Umgang mit ihm gesagt hatte, zurücknehmen musste, dann können nicht all seine Worte über Gott als wahr angesehen werden.

Daher sind wir in jedem Einzelfall auf den Textzusammenhang angewiesen, um herauszufinden, welche von Hiobs Ansichten göttlich inspiriert waren und welche ein verzerrtes Verständnis zum Ausdruck brachten, zu dem ihn sein tiefer Kummer getrieben hatte. Auf jeden Fall sichert die Unfehlbarkeit der Schrift die Wahrheit und Genauigkeit dessen zu, was gesagt und getan wurde – innerhalb des Kontexts der Botschaft des Autors. Wenn durch eine sorgfältige und objektive Exegese festgestellt werden kann, dass der Verfasser einen wortgetreuen Bericht über das abliefern wollte, was die Männer fälschlicher- oder unrichtigerweise gesagt haben, dann lässt sich die Unfehlbarkeit in der Genauigkeit des Berichts finden; sie bürgt nicht unbedingt für den Wahrheitsgehalt des Gesagten. Kein Leser würde beispielsweise annehmen, dass das, was Satan in Hiob 1 und 2 zu Gott sagte, als wahrheitsgetreu zu verstehen ist.

Allerdings kann noch eine weitere wichtige Beobachtung gemacht werden. Elifas' in 1.Korinther 3,19 zitierte Aussage ist das einzige Zitat, das wir von allen drei Tröstern im Neuen Testament finden. Von Zofar und Bildad wird nicht ein einziges Wort zitiert, ebenso wenig wie eine weitere Bemerkung von Elifas. Ähnliche Gedanken lassen sich an anderen Stellen im Neuen Testament finden, aber nirgendwo ein Zitat – nur vage Andeutungen. (Hinsichtlich einer umfangreicheren Besprechung s. 1Kor 3,19.)

In Hiob 2,1-2 tritt Satan vor den Herrn. Bedeutet das, dass der Teufel Zutritt zum Himmel hat und sich frei zwischen Himmel und Erde bewegen kann? Und wer sind »die Söhne Gottes« in Vers 1?

In Epheser 2,2 wird Satan als »Fürst [*archōn*] der Macht [oder der Autorität – *exousia*] der Luft« (*aēr*, gemeint ist die die Erde umgebende Atmosphäre, nicht die äußere Atmosphäre oder das Weltall, was durch *aithēr* ausgedrückt wird) bezeichnet. Selbst in seinem gefallenen und eingeschränkten Zustand (vgl. 2Petr 2,4) scheint sein Handlungsbereich groß genug zu sein, so dass er mit dem Erzengel Michael in Kontakt treten (Jud 9) und sogar mit Gott über seinen Einflussbereich und Handlungsspielraum sprechen kann.

So sieht der Prophet in Sacharja 3,1-2 eine (zugegebenermaßen symbolische) Vision des damaligen israelitischen Hohenpriesters, der vor dem Richterstuhl Gottes steht: »Und er ließ mich den Hohenpriester Joschua sehen, der vor dem Engel des HERRN stand; und der Satan stand zu seiner Rechten, um ihn anzuklagen. Und der HERR sprach zum Satan: Der HERR wird dich bedrohen, Satan!«

Das beweist deutlich die Tatsache, dass Satan, zumindest vor dem Ereignis am Kreuz von Golgatha, gelegentlichen Zugang zum Hof Gottes hatte, wenn ihm die Sündhaftigkeit eines Menschen das Recht gab, die Ansprüche der strengen, ausgleichenden Gerechtigkeit geltend zu machen, oder wenn die Aufrichtigkeit der Motive eines Gläubigen gegenüber dem Herrn in Frage gestellt werden konnten. Aus diesem Grund wird der Teufel »Verkläger« (griech. *ho diabolos*) genannt, der die Christen Tag und Nacht vor dem Herrn anklagt (Offb 12,10). Die Schrift liefert zahlreiche Hinweise dafür, dass Satan zumindest gelegentlichen und begrenzten Zutritt zu Gott in Gegenwart der Engel im Himmel hat – die als »Söhne Gottes« bezeichnet werden (in Hi 1,6; 2,1; vgl. auch Hi 38,7 – »als die Morgensterne miteinander jubelten und alle Söhne Gottes jauchzten«, d.h. im urzeitlichen Anfang, lange vor der Erschaffung der Menschheit).

Diese Szene enthält einige unerwartete Merkmale, die nicht leicht zu erklären sind. In welchem Teil des Himmels mag dieses Treffen stattgefunden haben? Nach 2.Korinther 12,2, wo Paulus sagt, er wurde in den *dritten* Himmel entrückt, gibt es mindestens drei Ebenen. Voraussichtlich spielte sich die Szene in Hiob 2 nicht auf der höchsten und heiligsten Ebene ab, da in der Stadt Gottes nichts Abscheuliches oder Unreines Zutritt hat (Offb 21,27). Aber auf einer niedrigeren Ebene hält der Herr vielleicht Sitzungen seines himmlischen Rates ab, zumindest gelegentlich; und zu einer solchen Versammlung könnte Satan möglicherweise als ungebetener Gast hinzutreten.

Das andere rätselhafte Merkmal dieser Konfrontation ist, dass Gott den Fürsten des Bösen auf ungezwungene und entspannte Weise zu behandeln scheint. Er fragt ihn, was er zuletzt gemacht hat und ob er Hiobs gleich bleibende Frömmigkeit gesehen hat. Wir können nicht wissen, ob der Teufel noch immer vor Gottes Gerichtsthron erscheint, aber es ist mit Sicherheit wahr, dass er später den Sohn Gottes in der Wüste zu Beginn seines öffentlichen Dienstes herausforderte und ihn versuchen wollte (vgl. Mt 4; Lk 4).

Satans Schicksal ist beschlossen. Er ist dazu bestimmt, in der Zeit des Tausendjährigen Reiches gebunden zu werden (Offb 20,2-3). Und nach dem letzten Aufstand gegen Christus am Ende dieser Zeit (V. 7-10) wird der Teufel in den Feuer- und Schwefelsee geworfen. Dort wird er die endlose Qual aller Verfluchten und Verdammten erleiden (21,8).

Macht die Schrift von Mythologie aus heidnischen Quellen Gebrauch (z.B. Leviatan [Hi 40,25; Jes 27,1], Rahab [Jes 30,7], Behemot [Hi 40,15], Tartarus [2Petr 2,4; s. Fußnote in UELB, RELB])?

Die poetischen Bücher wie Hiob und die Psalmen und gelegentlich auch die poetischen Abschnitte der Propheten ent-

halten Andeutungen auf mythologische Gestalten. Sie tauchen jedoch wesentlich seltener auf als in nicht-hebräischen Lobeshymnen und Werken religiöser Dichtung des antiken Nahen Ostens, und zudem unterscheidet sich ihr Gebrauch grundlegend. Die Heiden glaubten größtenteils an die Existenz dieser mythologischen Gestalten, während die biblischen Verfasser sie in einem rein übertragenen, metaphorischen Sinn benutzten.

Dieselbe Praxis kann auch in der englischen Literatur beobachtet werden, besonders im 17. Jahrhundert und davor, als in den Werken der großen Meister, die in den griechischen und lateinischen Klassikern geschult wurden, häufige Anspielungen auf diese auftauchten. So lesen wir in den Anfangszeilen von John Miltons »Comus« (Zeilen 18-21):

> Neptun erhielt zum Reich
> Jedweder Salzflut, jedes ebbenden Stroms
> Durch Losen mit dem hoh'n und untern Zeus
> Der meerumgürteten Inseln Königtum

Oder in den Zeilen 46-53:

> Bacchus, der Erste, der aus Purpurtrauben
> Missbrauchten Weines süßes Gift gepresst,
> Nachdem die Tusker Schiffsmannschaft verwandelt,
> Fuhr längs Tyrrheniens Küste mit dem Wind,
> Der ihn zur Circe trieb – wer kennt nicht Circe,
> Des Sonnengottes Tochter, deren Trank
> Den Kostenden des graden Gangs beraubt
> Und an die Erde bannt, ein wühlend Schwein?

(John Milton, *Comus*; 1860 übersetzt von Dr. Immanuel Schmidt)

Nur ein sehr naiver und schlecht informierter Kritiker der englischen Literatur würde meinen, dass der bedeutende christliche Apologet John Milton, der die bemerkenswertesten aller englischen Epen über den Sündenfall Adams und die Erlösung des Menschen durch Christus verfasste (»Paradise Lost« und »Paradise Regained«), eine Spur heidnischen Glaubens in seinen Andeutungen römischer und griechischer Gottheiten und Halbgötter von Vergil und Homer verriete. Und dennoch sind im 19. Jahrhundert viele Vertreter der höheren Kritik an der biblischen Literatur diesem offensichtlichen Irrtum unterlegen, als sie versuchten, die Religion des alten Israels mit dem Aberglauben ihrer götzendienerischen Nachbarn zu verbinden. Ein sorgfältiges Studium der religiösen Dokumente der Ägypter, Sumerer, Babylonier und Kanaaniter (wie z.B. in Pritchards *Ancient Near Eastern Texts*) zeigt den deutlichen Unterschied zu Israel auf und unterstreicht

die Tatsache, dass die Haltung der biblischen Autoren gegenüber Behemot, Leviatan und Rahab sehr ähnlich der von Milton gegenüber Zeus, Bacchus, Neptun und Circe war.

Um genau zu sein: »Leviatan« bezieht sich auf ein großes Meeresungeheuer von furchterregender Kraft. In Psalm 104,26 lässt seine Beschreibung an einen Wal denken. In Hiob 40 wird wahrscheinlich auf ein riesiges Krokodil Bezug genommen, als Beispiel für ein unbändiges Tier, das für den Menschen zu wild und zu mächtig ist – und trotzdem sorgt Jahwe, sein Schöpfer, für dieses Lebewesen. In Jesaja 27 symbolisiert es die Reiche Assyrien (die »flüchtige« Schlange – möglicherweise spielt es auf den gewundenen Fluss Tigris an) und Babylonien (die »gewundene« Schlange des Flusses Euphrat). Andererseits wird der Leviatan in Psalm 74,13-14 parallel zu *tannîn* (»Wasserungeheuer«, »Wal« oder vielleicht sogar »Flussungeheuer«) gebraucht, der im Nil oder im Roten Meer vermutet wurde. In Hesekiel 29,3-5 ist deutlich das Krokodil Ägypten mit seinen Schuppen und seinem weit aufgesperrten Kiefer gemeint.

»Behemot« (eine von *bᵉhēmāh* abgeleitete Pluralform, ein großer entweder domestizierter oder wilder Vierfüßer) wird in Hiob 40,15 als wildes, riesiges Tier beschrieben, das ebenfalls das Wasser bevölkert. Insgesamt scheint es am besten, es mit einem gigantischen Nilpferd zu identifizieren, das in den oberen Ausläufern des Nils heimisch ist. (Eine ägyptische Etymologie wurde vermutet: *p', iḥ mw*, »der Wasserochse«, aber das stellt ernsthafte phonetische Probleme dar, und dieser Begriff wurde, soweit wir wissen, von den Ägyptern so nie benutzt. Die drei geläufigsten ägyptischen Begriffe für Nilpferd waren *h',b*, *db* oder *nhs* [vgl. R.O. Faulkner, »A Concise Dictionary of Middle Egyptian«, von Hand lithographiert (Oxford, 1962), S. 184,311,136].)

Der Ausdruck »Rahab« (hebr. *rāhāḇ* – nicht mit Rahab der Prostituierten zu verwechseln, deren Name *Rāḥāb* geschrieben wird und eine andere Wurzel hat) bedeutet »Stolz«, »Überheblichkeit«. In Hiob 26,12 und 38,8-11 erscheint er jedoch als Personifizierung der ungestümen Kräfte der tobenden Tiefe. Er dient als Symbol für Ägypten zur Zeit des Exodus (vgl. Ps 87,4) oder steht für das laute, polternde, untätige Ägypten in den Tagen Jesajas (Jes 30,7).

Tartaros, der griechische Begriff für die Hölle als dem Ort der Qualen, tritt nur in der Verbform *tartaroō* (»in den Tartaros schicken«) auf und bezieht sich nicht auf eine Gottheit, sondern nur auf einen Ort.

Ist Hiob 19,26 als Hinweis auf den Auferstehungsleib zu verstehen oder nicht?

In einem erhabenen Glaubensmoment, als er sich von seinen erbärmlichen Umständen abwandte und seinen Blick auf Gott richtete, äußerte Hiob die Worte in 19,25-27: »Doch ich weiß: Mein Er-

löser lebt; und als der Letzte wird er über dem Staub stehen. Und nachdem man [d.h. die Würmer] meine Haut so zerschunden hat, werde ich doch aus meinem Fleisch Gott schauen. Ja, ich werde ihn für mich sehen, und meine Augen werden ihn sehen, aber nicht als Fremden. Meine Nieren verschmachten in meinem Innern.« Die Stelle ist sehr poetisch und hier und da anfällig für geringfügige Änderungen in der Übertragung. Doch die am meisten diskutierte Auslegungsfrage bezieht sich auf die Wortgruppe *ûmibbᵉśarî* (gebildet aus dem Waw-Bindewort [»und« oder »doch«], der Präposition *min* [»aus« oder »weg von«], *bāsār* [»Körper« oder »Fleisch«] und *-î* [»mein«]).

Die Frage, die sich hier stellt, ist die wirkliche Bedeutung von *min:* Bedeutet es »in [meinem Fleisch]« wie die englischsprachigen KJV und NIV es wiedergeben? Oder »aus [meinem Fleisch]« wie in der ASV und NASB (sowie in der UELB und RELB)? Wenn Hiob hier sagen möchte, dass seine Seele oder sein Geist Gott am letzten Tag sehen wird, dann sollte *min* vielleicht mit »ohne« (wie in der LUO) übersetzt werden. Aber in Verbindung mit dem Verb für »sehen« bedeutet *min* an keiner anderen Stelle »ohne«. Vielmehr wird es nur in Kombinationen verwendet wie in Hiob 11,15: »dann wirst du dein Gesicht erheben ohne Makel [*mimmûm*]«; Sprüche 1,33: »ohne Sorge sein und kein Unglück fürchten [*mippaḥad*, aus der SCH]«; Jeremia 48,45: »Im Schatten Heschbons bleiben Flüchtlinge erschöpft stehen« [*mikkōaḥ*]« (vgl. Brown-Driver-Briggs, *Lexicon*, S. 578b).

Es ist eine sehr dürftige exegetische Vorgehensweise, einer seltenen oder ungewöhnlichen Bedeutung eines Wortes den Vorzug zu geben, wenn eine weit verbreitete und häufig benutzte Bedeutung vollkommen in den Textzusammenhang passt. Daher ist es viel besser, *min* an dieser Stelle in seinem üblichen Sinn zu benutzen: als dem Standpunkt, von dem aus eine Beobachtung gemacht wird, als Aussichtspunkt, von dem aus der Betrachter das Objekt des Interesses sehen kann. (So wird *min* oft bei der Angabe einer Himmelsrichtung oder zur Beschreibung eines Standortes in Bezug auf den Standort einer anderen Person gebraucht.)

In diesem Fall ist es schwer zu glauben, dass der hebräische Zuhörer von *mibbᵉsārî ʾeḥᵉzeh ʾᵉlôah* einen anderen Eindruck gewinnen könnte als »vom Standpunkt meines Fleisches (oder Körpers) aus werde ich Gott schauen«. In diesem Sinne gebraucht, wird in dieser Stelle Hiobs Überzeugung ausgedrückt, dass, nachdem sein Körper im Grab verwest ist, am letzten Tag eine Stunde kommt – wenn sein göttlicher Erlöser auf dem Boden (*ʿāpār*) dieser Erde steht –, in der er von seinem auferstandenen Körper aus Gott sehen wird. Aus diesem Grund ist die Übertragung der RSV und JB (Jerusalemer Bibel) (»aus«) und die der KJV und NIV (»in«, was denselben Gedanken mit der Präposition ausdrückt, die unserem Sprachgebrauch mehr entspricht) dem

»ohne« der ASV und NASB (und der deutschen SCH2000, SCH und LUO) vorzuziehen ist. Als »aus« oder »in« aufgefasst, lässt diese Stelle ein Bewusstsein von der körperlichen Auferstehung erkennen, die alle erlösten Gläubigen in der Auferstehung aus den Toten erwartet.

Psalmen

Widersprechen Psalm 5,6 und 11,5 nicht der Lehre, dass Gott den Sünder liebt, aber die Sünde hasst?

In Psalm 5,5-7 lesen wir: »Denn du bist nicht ein Gott, der an Gottlosigkeit Gefallen hat; bei dir darf ein Böser nicht weilen. Verblendete dürfen nicht vor deine Augen hintreten; du hassest alle, die Frevel tun. Du lässt die Lügenredner verloren gehen; den Mann des Blutes und des Truges verabscheut der HERR.« In Psalm 11,5 wird das mit folgenden Worten bestätigt: »Der HERR prüft den Gerechten; aber den Gottlosen und den, der Gewalttat liebt, hasst seine Seele.« Dem sollte noch die oft zitierte Stelle aus Maleachi 1,2-3 hinzugefügt werden: »Hatte Jakob nicht einen Bruder Esau? spricht der HERR. Und ich habe Jakob geliebt; Esau aber habe ich gehasst, und ich habe seine Berge zum Ödland gemacht und seinen Erbbesitz den Schakalen der Steppe überlassen.«

Aus Schriftstellen wie diesen erfahren wir, dass Gott einen Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen guten und bösen Menschen macht. Das Böse existiert nicht als etwas Abstraktes (abgesehen von einer theoretischen Idee), sondern nur in dem bösen Wesen und den bösen Taten gottloser Menschen und der Dämonen. Die Schrift beschreibt die Bösen und Unmoralischen als Menschen, die es lieben, wenn Sünder Gott missachten und seine moralischen Gesetze verachten. So tadelte der Prophet Hanani sogar den guten König Joschafat für sein Bündnis mit Ahab: »Sollst du so dem Gottlosen helfen und die lieben, die den HERRN hassen? Darum ist auf dir Zorn vonseiten des HERRN« (2Chr 19,2). Der Apostel Johannes warnt in seinem ersten Brief: »Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist! Wenn jemand die Welt liebt, ist die Liebe des Vaters nicht in ihm« (1Jo 2,15). Wir sollen die Bösen nicht als Sünder in ihrer Rebellion gegen Gott lieben, um uns nicht an ihren schuldigen Wegen und Einstellungen zu beteiligen. Deshalb müssen wir erkennen, dass nur Satan Sünder in ihrer Übertretung und ihrem Widerstand gegen die moralischen Gesetze liebt. Gott liebt sie nicht auf diese Weise; vielmehr verurteilt und bestraft er sie in seiner Funktion als gerechter Richter des ganzen Universums.

Es gibt noch einen weiteren Aspekt der Haltung Gottes gegenüber Sündern, der seine unergründliche, einzigartige Gnade widerspiegelt. Er liebte die böse, sündige Welt so sehr, dass er seinen einzigen Sohn Jesus als Sühneopfer für die Sünde gab. »Wir alle irrten umher wie Schafe … aber der HERR ließ ihn treffen unser aller Schuld« (Jes 53,6). Das bedeutet, dass Gott dem Sünder wi-

dersteht und ihn als Diener Satans und als Werkzeug von dessen Bosheit hasst, doch Gottes Erbarmen und Gnade sich nach allen Sündern ausstrecken, um sie durch das Sühneopfer und die Wiedergeburt von der Sünde zu befreien und sie als Kinder in seiner Familie der Erlösten aufzunehmen. So stellen wir zu unserem Erstaunen fest, dass Gott den unbußfertigen, unbekehrten Sünder zwar hasst und verurteilt, aber sein Herz sich in Gnade und Liebe nach ihm ausstreckt – eine heilige Liebe, die durch das Kreuz wirkt, damit »er gerecht sei und den rechtfertige, der des Glaubens an Jesus ist« (Röm 3,26). Mit anderen Worten: Gott ist fähig, den zu lieben, den er hasst, aber sein Hass gilt dem Sünder in seiner Sünde, und seine Liebe dem Sünder, der seine Sünde bereut und sein Vertrauen in Jesus setzt. Warum ist das so? Weil ein Mensch von dem Augenblick an, in dem er sich von seinen bösen Wegen abwendet und Jesus vertraut, mit Christus im Glauben verbunden ist – und der Vater kann nicht seinen Sohn hassen oder irgendjemanden, der ein Glied an seinem Leib und ein Tempel seines Geistes ist.

Wie können die einleitenden Worte zu Psalm 30 richtig sein, wenn sie für den Inhalt des Psalms so unpassend erscheinen?

Im masoretischen Text lautet der Titel von Psalm 30: »Ein Psalm. Ein Lied zur Einweihung des Hauses. Von David.« Psalm 30 handelt größtenteils von sehr persönlichen Erfahrungen des Dichters – den Erfahrungen der Rettung aus der Hand der Feinde – und von der ernsthaften Bitte, dass der Herr seine Feinde davon abhält, ihn zu töten, sondern ihm vielmehr weitere Jahre der Gemeinschaft und des Dienstes für Gott schenkt. Die zwölf Verse dieses Psalms enthalten nichts, was ihn für die öffentliche Anbetung in der Stiftshütte oder im Tempel angebracht erscheinen ließe. Es sollte hinzugefügt werden, dass die Titel der Psalmen, so informativ und aufschlussreich sie oft auch sein mögen, nicht den Status der inspirierten und maßgeblichen Schrift haben. Nur die Worte des Psalms selbst, so wie sie ursprünglich verfasst wurden, gehören zum unfehlbaren Text. Die Titel sind bestenfalls als höchst zuverlässige Anmerkungen anzusehen, die jedoch erst nach der Fertigstellung des Psalms hinzugefügt wurden.

Allerdings sollten wir einen wichtigen Aspekt bei Psalm 29 berücksichtigen, der dem Titel von Psalm 30 unmittelbar vorangeht. Psalm 29 ist zur öffentlichen Anbetung ausgesprochen geeignet und zeigt etwas von der Größe und Erhabenheit, die wir in Händels Halleluja-Chorus wiederfinden. In einer Abhandlung von J.W. Thirtle wird uns dies in Erinnerung gebracht (*The Titles of the Psalms, their Meaning and Nature Explained*, 2. Aufl. [London: H. Froude, 1905]). In seiner Besprechung legt Thirtle nahe, dass viele der Psalmen nicht nur ein Vorwort hatten, sondern

auch ein Nachwort. Einige der alten ägyptischen und akkadischen Lobeshymnen sind uns mit einer abschließenden Anmerkung erhalten geblieben. Daher kann es durchaus möglich sein, dass man sich bei der späteren Zusammenstellung der kanonischen Psalmen über die Nachworte wunderte und sie für einen Teil des Vorworts des darauf folgenden Psalms hielt. Das deutet auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit hin, dass zumindest der erste Teil des Titels von Psalm 30 (»Ein Psalm. Ein Lied zur Einweihung des Hauses«) ursprünglich eine Schlussbemerkung von Psalm 29 war. Das hieße, dass nur »von David« die wahre Überschrift von Psalm 30 ist. Wenn das der Fall war, dann besteht das Problem der Unangemessenheit nicht.

Sollte der Name im Titel von Psalm 34 nicht Achisch statt Abimelech sein?

Der Titel von Psalm 34 lautet: »Von David. Als er sich vor Abimelech wahnsinnig stellte und dieser ihn wegtrieb und er fortging.« Das ist wahrscheinlich eine Anspielung auf die Begebenheit in 1.Samuel 21,13, als David dem König von Gat Wahnsinn vorgaukelte, um der Festnahme durch die Philister zu entgehen. Da er ihn nicht wie einen verantwortlichen Übeltäter behandeln wollte, ließ König Achisch ihn aus der Stadt vertreiben. Die Verwendung des Namens Abimelech statt Achisch könnte ein Fehler des Lektors des Psalters gewesen sein, der den Psalmen die Titel hinzufügte. Andererseits war dem hebräischen Volk die Lebensgeschichte von König David vertrauter als die irgendeines anderen israelitischen Königs, und so ist es höchst unwahrscheinlich, dass diese Art Fehler von einem bewanderten Lektor einer späteren Generation gemacht werden konnte.

Viel wahrscheinlicher ist, dass der Name Abimelech kein Fehler war, sondern sich auf den Zweitnamen von König Achisch bezieht. Ebenso wie Gideon Jerub-Baal hieß (Ri 6,32; 7,1 usw.), Salomo Jedidja (2Sam 12,25) genannt wurde und Zedekia Mattanja (2Kö 24,17), könnten auch die Philisterkönige mehr als einen Namen getragen haben. Der früheste Philisterkönig, der in 1.Mose erwähnt wird (20,2), war König Abimelech von Gerar, ihm folgte zur Zeit Isaaks Abimelech II. (26,1). Anscheinend war Abimelech ein wiederkehrender Name in einer Dynastie, ganz ähnlich wie »Darius« in Persien (der erste Darius trug vor seiner Krönung im Jahr 522 eigentlich den Namen Spantadāta, und der persönliche Name von Darius dem Meder [Dan 6,1.2; 9,1] war wahrscheinlich Gubaru [*Dareyāwēš* war wahrscheinlich ein Thronname und bedeutete »Königlicher«]). Alle ägyptischen Könige hatten mindestens zwei Namen (den *nesu-bity*-Namen, das war der persönliche Name, und einen *sa-Ra'*-Namen, einen Titel der Dynastie, der bei der Bezeichnung von Mitgliedern derselben Dynastiekette oft wiederkehrte). Es sollte daher nicht überraschen, wenn einige Philisterkönige, die von der Kul-

tur ihrer benachbarten Supermacht stark beeinflusst waren, einer ähnlichen Gewohnheit folgten.

Bis auf die beiden erwähnten Namen, Abimelech und Achisch, finden sich im Alten Testament keine weiteren Namen von Philisterkönigen. Assyrische Quellen nennen jedoch einen Aziri oder Azuri als König von Aschdod (Pritchard, ANET, S. 286), den Sargon II. durch seinen jüngeren Bruder Aḫimiti ersetzte, sowie Sidqia, den König von Aschkelon, dem Rukibtu voranging und auf den Sharruludari folgte (ebd., S. 287), ferner Padi, König von Ekron, den Sanherib als loyalen Vasallen wieder auf den Thron setzte. Zur selben Zeit war Ṣillibēl König von Gaza (ebd,. S. 288). Essarhaddon erwähnte Mitinti als König von Aschkelon (ebd., S. 291) und Ikausu als König von Ekron – und, was ebenfalls von großer Bedeutung ist, auch einen A-himilki (derselbe Name wie Ahimelech, der auch dem Namen Abimelech sehr ähnelt) als König von Aschdod. Das liefert ein hohes Maß an Wahrscheinlichkeit, dass Namen wie Abimelech vom 11. bis zum 18. Jahrhundert v.Chr. im philistäischen Königshaus Bestand hatten.

Was ist die Bedeutung von »du, Herr, beim Aufwachen« in Psalm 73,20 (UELB)? Nach Psalm 121,3-4 schläft Gott nicht.

Das Verb, das mit »aufwachen« übersetzt wurde, ist *bā'ir* und bedeutet »erwachen«, »in Erregung handeln«. Hier wird es im übertragenen Sinn gebraucht und meint, dass sich jemand aufmacht, um der Situation entsprechend zu handeln. In diesem Kontext würde kein Hebräer den Schluss ziehen, dass Gott buchstäblich schlafen muss, bevor er aufsteht, um zu handeln. Auf Gott angewandt, ist dies eine anthropomorphische Ausdrucksweise; d.h. Gott wird so dargestellt, als würde er sich wie ein Mensch mit einem Körper und Körpergliedern verhalten oder wie ein Mensch reagieren. Gott ist Geist, der somit keinen »Körper« besitzt, wie die traditionelle Theologie es festlegt. (Dennoch lehrt die Bibel eindeutig, dass er Gefühle wie Liebe, Kummer oder Zorn kennt, wenn der Anlass dies erfordert.)

Obwohl es wahr ist, dass Gott »nicht schläft noch schlummert« in dem Sinn, dass er ohne Bewusstsein ist oder den Kontakt zur Realität verliert, kann er in Situationen, in denen wir sein entschiedenes Handeln erwarten würden, untätig bleiben. Wenn er sich schließlich aufmacht, um seine Macht zu zeigen und seinem Willen Geltung zu verschaffen, *scheint* es so, als wäre er aufgewacht, um zu handeln – wie ein Mann, der vom Schlaf erwacht und sich einer Situation gegenübersieht, auf die er augenblicklich reagieren muss. (Vergleichen Sie die ähnliche Ausdrucksweise von Psalm 35,23: »Rege dich [dasselbe Verb wie oben] und erwache [*hāqîṣāh* von dem Verb *qîṣ*, was im Hiphil-Stamm ›erwachen‹ bedeutet] für mein Recht, mein Gott und Herr, zu meinem Rechtsstreit!«)

Wie konnte sich ein wahrer Mann Gottes wie der Psalmist in Psalm 137,8-9 bei der Aussicht freuen, dass Kinder an Felsen zerschmettert werden?

Psalm 137 wurde von jemandem verfasst, der mit Juda in der Gefangenschaft war und die sadistische Brutalität der chaldäischen Soldaten miterlebt hatte, als sie 587 v.Chr. Jerusalem eroberten. Er hatte gesehen, wie diese herzlosen Monster hilflose Säuglinge aus den Armen ihrer Mütter wegrissen und sie anschließend gegen die nächstliegende Wand schlugen. Dabei lachten sie vor Schadenfreude und stießen die ungeheuerlichsten Lästerungen gegen den Gott Israels aus, während sie mit ihrem widerwärtigen Abschlachten weitermachten. Gottes Souveränität und Ehre konnte das Massaker an seinem Volk nicht unbeantwortet lassen. Als Wächter seiner eigenen moralischen Gesetze konnte Gott seine Herrlichkeit nur zeigen, indem er an denen, die ihre widerstandslosen Gefangenen so behandelt und deren Gott mit Verachtung überschüttet hatten, grausam Rache übte.

Der Gefangene im Exil, von dem diese Worte stammten, hielt seine Reaktion für vollkommen gerechtfertigt, als er Gott aufforderte, die Sanktionen seines Gesetzes durchzusetzen und eine angemessene Vergeltung an diesen brutalen Menschen zu üben, die für diese Gräueltaten verantwortlich waren. Nur so konnte die heidnische Welt belehrt werden, dass es einen Gott im Himmel gibt, der von allen Menschen verlangt, die grundlegenden Maßstäbe für richtig und falsch für ihr Gewissen als verbindlich anzusehen. Sie mussten erfahren, dass die Gewalt, die sie an anderen verübten, mit Sicherheit auf sie zurückfallen würde. Die heidnische Welt konnte das nur lernen, indem sie die furchtbaren Konsequenzen erfuhr, die mit dem Überschreiten der göttlichen Gebote verbunden waren, und das zurückbekam, was sie anderen angetan hatte.

Die Zeit war gekommen, wo die siegreichen Meder und Perser die Säuglinge der Babylonier genauso behandelten, wie diese die hebräischen behandelt hatten, als die Juden in die Gefangenschaft geführt wurden. Den babylonischen Kindern sollte dieselbe Grausamkeit widerfahren, wie die Babylonier sie anderen zufügten. Nur auf diese Weise konnten sie von der Souveränität und Macht des Gottes der Hebräer überzeugt werden. Daher ist das Hauptmotiv für dieses Gebet nicht ein unversöhnliches Verlangen nach Rache, sondern vielmehr der ernste Wunsch, dass sich Jahwe der spöttischen Welt durch den Umsturz der chaldäischen Macht zeigen würde, die zur Zeit des Untergangs von Jerusalem ein solches Elend gebracht hatte.

Natürlich sollte hinzugefügt werden, dass Gott in unserer Zeit nach Golgatha eine andere Möglichkeit hat, um das schreckliche Gericht über die Sünde zu zeigen. Er opferte seinen einzigen geliebten Sohn, um die Schuld aller Sün-

der zu sühnen. Die Stürze böser, blutbefleckter politischer Führer und ihrer Anhänger gehen auch heute noch weiter. Allerdings ist es nach dem Kommen des Herrn Jesus nicht mehr so sehr erforderlich, dass Gott seine Gerechtigkeit durch große Vergeltungsmaßnahmen rehabilitiert. Da der sündlose Sohn Gottes den Zorn Gottes gegen die Sünde zeigte, indem er sein Leben als Sühneopfer für die Sünden der Menschheit am Kreuz darbrachte, ist es für Gott nicht mehr so notwendig wie in alttestamentlichen Zeiten, seine Gerechtigkeit durch furchtbare Strafgerichte zu offenbaren.

Für neutestamentliche Gläubige ist es weniger angebracht, dieselbe Rache zu fordern, wie es in diesem Psalm getan wird. Trotzdem dürfen wir nicht die Schriftstellen ignorieren, die selbst im letzten neutestamentlichen Buch der Offenbarung gefunden werden. Es enthält den Aufruf der zu Tode gequälten Heiligen aus der Zeit der großen Drangsal: »Bis wann, heiliger und wahrhaftiger Herrscher, richtest und rächst du nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen?« (6,10). Während die überhebliche Gottlosigkeit der Endzeit einem von Satan inspirierten Höhepunkt an Brutalität und Blutvergießen zustrebt, ist das ernsthafte Gebet angemessen, dass Gott eingreift und eine rebellische Welt mit der Zerstörung heimsucht, die sie verdient.

Stellt die Bibel Abtreibung und Mord auf dieselbe Stufe?

Vor der Entwicklung moderner Techniken im Operationssaal war chirurgische Abtreibung kaum möglich. In früheren Zeiten wurden die Säuglinge im Mutterleib nur zusammen mit ihren Müttern getötet. Ein Beispiel dafür findet sich in Amos 1,13: »Wegen drei Verbrechen der Söhne Ammon und wegen vier werde ich es nicht rückgängig machen, weil sie die Schwangeren von Gilead aufgeschlitzt haben, um ihr Gebiet zu erweitern.« Doch heutzutage, da der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten den menschlichen Status des Fötus im Mutterleib in Frage gestellt hat, bis ein fortgeschrittenes Stadium der Schwangerschaft erreicht ist, ist es erforderlich geworden, Gottes Ansichten zu diesem Thema mit der Schrift nachzuweisen. Ab welchem Stadium betrachtet Gott den Fötus als menschliches Wesen, so dass seine Abtreibung als Mord zu bezeichnen wäre?

Aus Psalm 139,13 geht ganz deutlich hervor, dass Gottes persönliche Fürsorge für das Embryo direkt mit der Empfängnis beginnt. Der Psalmist sagt: »Denn du bildetest meine Nieren. Du wobst mich in meiner Mutter Leib.« In Vers 16 heißt es weiter: »Meine Urform sahen deine Augen. Und in dein Buch waren sie alle eingeschrieben, die Tage, die gebildet wurden, als noch keiner von ihnen da war.« Während in der ganzen Welt Abertausende von Embryos und Föten jedes Jahr bewusst abgetrieben werden, ist es beruhigend zu wissen, dass Gott für das Ungeborene sorgt und es persönlich kennt, sowohl vor

der Geburt als auch danach. Er hat ihren genetischen Code ausgearbeitet und hat einen klaren Plan für ihr Leben (laut V. 16).

In Jeremia 1,5 sagt der Herr zu dem jungen Propheten am Anfang von dessen Laufbahn: »Ehe ich dich im Mutterschoß bildete, habe ich dich erkannt, und ehe du aus dem Mutterleib hervorkamst, habe ich dich geheiligt: zum Propheten für die Nationen habe ich dich eingesetzt.« Daraus geht ganz klar hervor, dass Gott diesen Jungen schon kannte, bevor er im Mutterleib empfangen wurde. Anscheinend haben wir Menschen in Gottes Gedanken eine Identität, die »von Ewigkeit« her besteht – lange vor der Empfängnis als Embryo. Zweitens lehren uns diese Verse, dass Gott selbst den Fötus bildet und all diese »natürlichen« Vorgänge, die zum Wunder des menschlichen Lebens führen, bestimmt und kontrolliert. Drittens hat Gott einen klaren Plan und eine klare Absicht für unser Leben, und jeder von uns ist für ihn wichtig. Jeder, der einen Menschen in irgendeinem Stadium seines Lebens tötet, wird es mit Gott zu tun bekommen. »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden; denn nach dem Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht« (1Mo 9,6). Ab wann ist ein Embryo ein Geschöpf, das nach dem Bild Gottes geschaffen wurde? Ab dem Zeitpunkt der Empfängnis im Mutterleib, sagt die Schrift. Deshalb wird Gott sein Blut von den Händen seines Mörders fordern, ganz gleich ob der Abtreibungshelfer ein Arzt oder ein Laie ist.

In Jesaja 49,1 wird der messianische Knecht des Herrn mit folgenden Worten zitiert: »Der HERR hat mich berufen vom Mutterleib an, hat von meiner Mutter Schoß an meinen Namen genannt.« Da erhebt sich für den Obersten Gerichtshof die interessante Frage: Ab welchem Zeitpunkt der Schwangerschaft begann der Herr Jesus in Marias Mutterleib der Sohn Gottes zu sein? Zu welchem Zeitpunkt zwischen Empfängnis und Geburt wäre die Abtreibung dieses Säuglings einem verabscheuungswürdigen Frevel gleichgekommen? Nach drei Monaten? Nach drei Tagen? Nach drei Minuten? Bei der Ankündigung von Jesu Geburt sagte der Engel zu Maria: »Der Heilige Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das geboren werden wird, Sohn Gottes genannt werden« (Lk 1,35). Wann geschah das Wunder der Fleischwerdung? War es nicht im Augenblick der Empfängnis?

In Lukas 1,15 wird ein ähnliches Argument in Bezug auf Johannes den Täufer geliefert: »Denn er wird groß sein vor dem Herrn ... und schon von Mutterleibe an mit Heiligem Geist erfüllt werden.« Uns wird nicht gesagt, ab welchem Schwangerschaftsstadium seiner Mutter der größte aller Propheten (Mt 11,11) mit der dritten Person der Dreieinheit, dem Heiligen Geist, erfüllt wurde, aber es könnte vor dem Stadium gewesen sein, das vom Obersten Gerichts-

hof als »lebensfähig« festgelegt wurde. Was wir aber mit Sicherheit wissen, ist, dass Johannes' Mutter Elisabeth nach sechsmonatiger Schwangerschaft spürte, wie er in ihrem Leib hüpfte, als Maria den Raum betrat (Lk 1,41.44). Nachdem sich die beiden Frauen begrüßt hatten, rief Elisabeth vor Freude aus: »Denn siehe, als die Stimme deines Grußes in meine Ohren drang, hüpfte das Kind vor Freude in meinem Leib.« Die dritte Person der Dreieinheit reagierte mit Freude, als die zukünftige Mutter von Jesus Christus, der zweiten Person, in denselben Raum kam. Was für ein Glück für die Menschheit, dass sich diesen beiden Embryos kein Messer von Abtreibungshelfern näherte!

In früheren Jahren der gegenwärtigen Abtreibungskontroverse wurde selbst von einigen evangelikalen Gelehrten gesagt, 2.Mose 21,22-25 würde andeuten, dass die Tötung eines ungeborenen Fötus ein geringeres Maß an Schuld beinhalte als die Tötung eines bereits geborenen Kindes. Das beruhte auf einer falschen Übersetzung des hebräischen Originals. Selbst der Text der RELB (so wie der Text der engl. NASB und KJV) hält dieses Missverständnis aufrecht: »Wenn Männer sich raufen und dabei eine schwangere Frau stoßen, so dass ihr die Leibesfrucht abgeht, aber kein *weiterer* Schaden entsteht, so muss dem Schuldigen eine Geldbuße auferlegt werden, je nachdem, wie viel ihm der Eheherr der Frau auferlegt, und er soll nach dem Ermessen von Schiedsrichtern geben. Falls aber ein *weiterer* Schaden entsteht, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, etc.«

Die Fußnote der SCH2000 (ebenso wie die der NASB) erkennt an, dass *wᵉ yāṣᵉʾú yᵉlādeyāh* (was die SCH2000 mit »so dass eine Frühgeburt eintritt« übersetzt) wörtlich »*dass die Kinder herauskommen*« bedeutet. Der Begriff, der für ein Kind vom Säuglingsalter bis zum 12. Lebensjahr verwendet wird, findet sich auch hier: *yeled* im Singular, *yᵉlādîm* im Plural. (Hier wird der Plural benutzt, weil die Frau im Augenblick des Unglücks mit Zwillingen schwanger sein könnte.) Aufgrund des Schlages gegen den Leib der Mutter wird ihr Kind (ihre Kinder) aus ihrem Körper abgetrieben und kommt lebendig heraus (wenn sie Glück hat).

Die zweite wichtige Beobachtung ist, dass das von der RELB (und – in Klammern – von der NASB) eingefügte »weiterer« im Hebräischen nicht auftaucht und (nach meiner Auffassung) nicht einmal angedeutet wird. Das Hebräische lautet ganz klar: »und es entsteht kein Schaden« (*wᵉlōʾ yihyeh ʾāsôn*). Folglich sollte der ganze Satz folgendermaßen übersetzt werden: »Wenn Männer sich raufen und dabei eine schwangere Frau [oder ›Ehefrau‹] stoßen, so dass ihre *Kinder herauskommen*, aber kein Schaden entsteht, so muss dem Schuldigen eine Geldbuße auferlegt werden, je nachdem, wie viel ihm der Eheherr der Frau auferlegt, und er soll [in der Gegenwart] von Schiedsrichtern nach

deren Ermessen geben [oder ›zahlen‹]. Falls aber ein Schaden entsteht, so sollst du geben Leben um Leben [*nepeš tahaṯ nāpeš*].«

Hier gibt es nicht zwei verschiedene Deutungsmöglichkeiten. Wenn entweder der Frau oder ihren Kindern ein Schaden entstehen sollte, lautet die Forderung, dass dies durch einen vergleichbaren Schaden für den Angreifer gerächt wird. Wenn es das Leben (*nepeš*) des verfrüht geborenen Säuglings betrifft, dann soll der Angreifer mit seinem Leben dafür bezahlen. Bei dieser Regelung hat der Fötus keinen zweitklassigen Status; er soll ebenso gerächt werden wie ein normal geborenes Kind oder ein älterer Mensch: Leben um Leben. Sollte der Schaden geringfügiger sein und nicht so ernsthaft, dass es gerechtfertigt wäre, dem Übeltäter einen vergleichbaren Schaden zuzufügen, soll der Täter entsprechend der Summe, die der Ehemann der geschädigten Frau festsetzt, eine finanzielle Entschädigung entrichten. Finanzielle Entschädigungen werden normalerweise verlangt, wenn ein Baby zu früh geboren wird, da für ihre medizinische Versorgung und zusätzliche Fürsorge oftmals Extrakosten entstehen.

Wenn die Tötung eines menschlichen Fötus also als Tötungsdelikt angesehen wird – was die Bibel klar andeutet –, stellt sich die Frage, ob eine solche Tötung jemals gerechtfertigt ist. Natürlich sprechen wir nicht von der Verhängung öffentlicher Gerichtsurteile gegenüber Straftätern, die offiziell vor Gericht standen und solcher Straftaten wie Götzendienst, Kindesopfern, Zauberei, Gotteslästerung, vorsätzlicher Mord, Ehebruch oder Inzest überführt wurden (die vorgesehenen Hinrichtungsarten für diese Verbrechen waren Steinigung, das Schwert oder der Scheiterhaufen [vgl. 3Mo 20,2-5.14.20.27; 24,15-17; 5Mo 13,1-5.15; 17,2-7; 22,22-24]). Solche Strafmaßnahmen sind als Hinrichtung einzustufen, nicht als Totschlag oder Mord. Aber im Fall der Selbstverteidigung oder der Verteidigung des Hauses gegen nächtliche Einbrecher (2Mo 22,2) wurde die Tötung menschlichen Lebens als gerechtfertigt angesehen, um einer noch größeren Ungerechtigkeit vorzubeugen und unschuldige Menschen vor Kriminellen zu schützen.

Das Problem, was zu tun ist, wenn der Verbleib des Fötus im Mutterleib eine ernsthafte Bedrohung für das Leben der Mutter darstellt, wird in der Bibel nicht speziell behandelt. Man könnte durchaus den Schluss ziehen, dass ein bereits existierendes Leben mehr Wert besitzt als ein noch ungeborenes Leben – besonders wenn das Wohlergehen anderer Kinder auf dem Spiel steht.

Bei unbeabsichtigten Schwangerschaften wie zum Beispiel durch Vergewaltigung oder Inzest, wo das Unrecht gegenüber der schwangeren Frau außer Frage steht, ist es kaum zu bezweifeln, dass das Unrecht gegenüber dem ungeborenen Kind noch größer wäre, wenn sein Leben durch einen chirurgischen Eingriff vor der Geburt beendet

werden würde. Das psychologische Trauma der Mutter mag schwer wiegen, kann aber von jemandem, der an dem Vergehen nicht beteiligt war und der keine persönliche Schuld daran trägt, erfolgreich behandelt werden. Durch einen demütigen Glauben und Gottvertrauen kann Gott die Fähigkeit schenken, mit der neuen Lebenssituation umzugehen, die durch die Ankunft des Babys entstanden ist. Möchte die Mutter das Kind nicht selbst aufziehen, so gibt es viele kinderlose Ehepaare, die sich freuen würden, das Kind adoptieren und es als ihr eigenes großziehen zu dürfen.

Bei Inzest ist Adoption nahezu verbindlich, da sich das Kind, das vom Großvater oder Onkel aufgezogen wurde, kaum selbst achten könnte, wenn es später die Wahrheit herausfindet. Doch diese tragische Konsequenz kann durch Adoption vermieden werden, und es ist sehr fraglich, ob Abtreibung, selbst unter solch extremen Umständen wie Inzest, zu rechtfertigen wäre. Das Recht des Kindes auf Leben sollte das Hauptanliegen sein. (In diesem Zusammenhang sollte vielleicht darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Vorfahren der Moabiter und Ammoniter aus einer inzestuösen Beziehung hervorgingen [vgl. 1Mo 19,36-38] – auch wenn in diesem speziellen Fall der Vater, Lot, für sein Vergehen kaum verantwortlich gemacht werden konnte.)

Sprüche

Berücksichtigt man sein persönliches Leben, stellt sich die Frage, wie Salomos literarische Werke Teil der Heiligen Schrift sein können. Wie kann ihn die Bibel den weisesten aller Menschen nennen?

Salomo begann seine Laufbahn mit hohen Idealen und erhabenen Grundsätzen. In 1.Könige 3,3 heißt es: »Und Salomo liebte den HERRN, so dass er in den Ordnungen seines Vaters David lebte. Jedoch brachte er auf den Höhen Schlachtopfer und Rauchopfer dar« – ebenso wie in Jahwes Heiligtum in Jerusalem, wo er seinen gesamten Opferdienst auf dem Altar hätte verrichten sollen (5Mo 12,10-14). Als er sich ernsthaft dem Dienst des Herrn widmete, bat er bescheiden um nichts für sich selbst, nur um »ein hörendes Herz, dein Volk zu richten, zu unterscheiden zwischen Gut und Böse« (1Kö 3,9). Gottes Zusage an ihn war »ein weises und verständiges Herz, so dass es vor dir keinen wie dich gegeben hat und nach dir keiner wie du aufstehen wird« (V. 12). In 1.Könige 5,9 lesen wir: »Und Gott gab Salomo Weisheit [*ḥo-kmāh*] und sehr große Einsicht [*tᵉ-búnāh*] und Weite des Herzens [*rōḥa-b lē-b*] wie der Sand am Ufer des Meeres.« In Vers 10 wird dann erklärt: »Die Weisheit Salomos war größer als die Weisheit aller Söhne des Ostens und als alle Weisheit Ägyptens.« In Vers 11 wird bestätigt, dass »er weiser war als alle Menschen« – sogar weiser als die sehr berühmten Weisen vor seiner Zeit (Etan, Heman, Kalkol und Darda), und sein Ruf breitete sich im ganzen Nahen Osten aus.

Die Weisheit, die Salomo geschenkt bekam, bezog sich besonders auf Regierungsangelegenheiten – als Richter zwischen zwei streitenden Prozessgegnerinnen (1Kö 3,16-28), als Bauherr architektonischer und kunstvoller Meisterwerke, als inspirierter Leiter bei der öffentlichen Anbetung (bei der Einweihung des Tempels), als Erbauer von städtischen Verteidigungsanlagen, bezüglich der Aufstellung großer Armeen mit fortschrittlicher Militärausrüstung und als Förderer eines weltweiten Handels und einer florierenden Binnenwirtschaft. Zudem gab ihm der Herr Weisheit in den Bereichen Wissenschaft (alle Teilgebiete der Botanik und Zoologie, vgl. 1Kö 5,13), Dichtkunst und sprichwörtlicher Literatur (in V. 12 ist von 3 000 Sprüchen und 1 005 Liedern die Rede).

Das Buch der Sprüche enthält einige der wunderbarsten Belehrungen, die über ein gottesfürchtiges und fruchtbringendes Leben jemals geschrieben wurden, wie zum Beispiel wiederholte und anschauliche Warnungen vor sexueller Zügellosigkeit, vor der Akzeptanz

von Straftaten und vor der Unterstützung rücksichtsloser Krimineller. Es lehrt die Kunst des harmonischen Miteinanders von Menschen, ohne jedoch Kompromisse in Bezug auf moralische Grundsätze zuzulassen. Es kann keinen Zweifel am hohen Maß von Salomos unvergleichlicher Weisheit und seiner Fähigkeit als Lehrer und Regierungschef geben. Es gibt keinen vernünftigen Grund, die Inspiration seiner drei großen Werke (Sprüche, Prediger und das Hohelied) anzuzweifeln.

Andererseits lesen wir in 1.Könige 11, wie er teilweise aufgrund von diplomatischen Beziehungen mit ausländischen Völkern mehrere Ehen einging. In Vers 1 heißt es: »Der König Salomo aber liebte viele ausländische Frauen, und zwar neben der Tochter des Pharao moabitische, ammonitische, edomitische, sidonische, hetitische.« In Vers 2 wird dann Salomos Sünde beschrieben, als er all diese heidnischen Frauen heiratete, und Bezug genommen auf 2.Mose 34,12-16 und das Verbot, Heiden zu heiraten oder sich mit ihnen zu verbünden. In Vers 3 wird von der Vergrößerung seines Harems auf siebenhundert Ehefrauen und dreihundert Nebenfrauen und seiner sich daraus ergebenden Duldung – oder sogar Beteiligung an – der Anbetung falscher Götter berichtet, die seine Frauen mitbrachten. Seine besondere Aufmerksamkeit galt der sidonitischen Astarte und dem ammonitischen Milkom (V. 5). In Vers 6 endet diese Beschreibung mit der deprimierenden Aussage: »Und Salomo tat, was böse war in den Augen des HERRN, und er folgte dem HERRN nicht so treu nach wie sein Vater David.« Kemosch, dem Gott der Moabiter, und Moloch, dem »Scheusal der Söhne Ammon«, errichtete er sogar ein Heiligtum (V. 7).

So war im Geschenk der Weisheit offensichtlich nicht das Geschenk der Treue gegenüber moralischen Grundsätzen in Bezug auf seine persönlichen Beziehungen mit eingeschlossen. Er wusste genau, dass 5.Mose 17,16-17 ernstlich vor den Sünden warnte, in die er sich verstrickt hatte: viele Pferde, Frauen, Silber und Gold. Andere unterwies er in der Weisheit der Mäßigung und Selbstkontrolle, und er hatte ein feines Gespür dafür, dass »die Furcht des HERRN der Anfang der Erkenntnis ist« (Spr 1,7). Aber als er absolute Macht, grenzenlose Weisheit, Ehre und Reichtum besaß, um alles zu bekommen oder zu bezahlen, was er sich wünschte, begann er seine fleischlichen Sehnsüchte rückhaltlos auszuleben.

In Prediger 2,10 bekennt Salomo: »Und alles, was meine Augen begehrten, entzog ich ihnen nicht. Ich versagte meinem Herzen keine Freude, denn mein Herz hatte Freude von all meiner Mühe, und das war mein Teil von all meiner Mühe.« Er experimentierte mit jedem Vergnügen oder Nutzen, das für das Kind dieser Welt Glück bedeutet. Und dennoch erklärt er im Prediger, dass ihm all diese »Befriedigungen« weder Zufriedenheit und Glück noch ein Gefühl sinnvoller Betätigung brachten, als sie vorüber waren. So erkannte

er aufgrund persönlicher Erfahrung und Belehrung durch Gott, dass jede Tätigkeit »unter der Sonne« (d.h. hinsichtlich dieser von Sünde durchzogenen Welt, ohne Bezug zu Gott im Himmel oder zur Welt danach) nichts anderes bringt als Frustration, Sinnlosigkeit und Verzweiflung. »Nichtigkeit der Nichtigkeiten, alles ist Nichtigkeit«, spricht der Prediger.

Salomos Leben ist eine ernste Erinnerung daran, dass Weisheit etwas anderes ist als ein aufrichtiges Herz, das von wirklicher Liebe zum Willen Gottes erfüllt ist. Weisheit ist nicht mit Gottesfurcht – »der Furcht des HERRN« gleichzusetzen. Und ohne Gottesfurcht wird kein weiser Mensch seine Weisheit konsequent für einen guten Zweck einsetzen, sofern es sein eigenes Leben betrifft. Im menschlichen Herzen ist etwas von Grund auf Böses (Jer 17,9), das dort zusammen mit der Erkenntnis Gottes existieren kann. Es gibt keinen logischen Grund, dass Salomo sein Privatleben so hätte verunreinigen müssen. Er ließ sich einfach von seinem Reichtum und seiner Macht verderben und entfremdete sich nach und nach von Gott, ohne es richtig zu merken.

Trotzdem kam Salomo am Ende seines Lebens zu der Einsicht, dass keine Errungenschaft und kein Vergnügen zu wirklich dauerhafter Befriedigung führt, wenn es für die eigene Person oder diese Welt »unter der Sonne« getan wird. Er hielt alles für sinnlos und leer und hatte am Ende eine große Null stehen. Aus dem Tonfall des Predigers und seiner deutlichen Warnungen, dass es nichts bringt, die ganze Welt zu gewinnen und am Ende seine Seele zu verlieren, können wir annehmen, dass Salomo versuchte, wieder mit Gott ins Reine zu kommen, und seine Untreue und Torheit bereute, gegen die empfangene Einsicht gesündigt zu haben. Sein Vermächtnis für alle Gläubigen mit einem abschweifenden, eigensinnigen und ichbezogenen Herzen ist, dass jedes Leben, das nicht für Gott gelebt wird, zu Staub und Asche zerfällt und Kummer und Verzweiflung bringt. Salomos abschließende Worte waren: »Das Endergebnis des Ganzen lasst uns hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote! Denn das soll jeder Mensch tun« (Pred 12,13).

Unsere Schlussfolgerung lautet: Die drei Bücher von Salomo sind wahr und nützlich, weil er beim Schreiben von Gott inspiriert wurde. Er war ein Mann von unvergleichlicher Weisheit, aber von ebenso unvergleichlicher Torheit in Bezug auf sein Privatleben. Und vor seinem Tod erkannte und bereute er dies bitterlich.

Funktioniert Sprüche 22,6 bei Kindern von Gläubigen immer?

In Sprüche 22,6 heißt es: »Erziehe den Knaben für den Weg, den er gehen soll, so wird er nicht davon weichen, wenn er alt wird« (SCH2000). Bevor wir die praktische Anwendung dieses Verses besprechen, sollten wir sorgfältig un-

tersuchen, was er eigentlich aussagt. Die wörtliche Wiedergabe des hebräischen *ḥ^{a}nōḵ lanna'ar* ist: »Weihe oder erziehe den Jungen« (*na'ar* bezieht sich auf einen Jungen vom Kindesalter bis zur Volljährigkeit); das Verb *ḥānaḵ* taucht im Alten Testament an keiner anderen Stelle mit der Bedeutung »heranziehen« auf. Normalerweise bedeutet es »weihen« (ein Haus oder einen Tempel [5Mo 20,5; 1Kö 8,63; 2Chr 7,5] oder steht für ein Einweihungsopfer [4Mo 7,10]). Das scheint mit dem ägyptischen *ḥ-n-k* (»den Göttern geben«, »etwas für den göttlichen Dienst veranlassen«) verwandt zu sein. Dies liefert uns die folgende Auswahl möglicher Bedeutungen: »Weihe das Kind Gott«, »bereite das Kind auf seine zukünftigen Verantwortlichkeiten vor«, »übe oder erziehe das Kind für das Erwachsenenalter«.

Als Nächstes kommen wir zu dem, was mit »für den Weg, den er gehen soll« übersetzt ist. Wörtlich heißt es »entsprechend seinem Weg« (vgl. UELB, RELB) (*'al-pî darkô*); *'al-pî* (wörtl.: »entsprechend dem Mund von«) bedeutet im Allgemeinen »nach dem Maß von«, »übereinstimmend mit« oder »entsprechend zu«. *Darkô* kommt von *dereḵ* (»Weg«); das könnte sich auf »die allgemeine Gewohnheit, das Wesen, die Handlungsweise, das Verhaltensmuster einer Person« beziehen. Es scheint anzudeuten, dass die Art und Weise der Belehrung vom Alter und von der Reife des Kindes bestimmt werden sollte, entsprechend seiner persönlichen Neigung oder, wie die Standardübersetzungen es wiedergeben, entsprechend des Weges, der richtig für das Kind ist – angesichts von Gottes geoffenbartem Willen, gemäß den Maßstäben seines Umfelds oder seines kulturellen Erbes. In diesem äußerst theologischen, gottzentrierten Kontext (»Reiche und Arme ... der sie alle gemacht hat, ist der HERR« [V. 2]; »die Folge der Demut und der Furcht des HERRN ist Reichtum und Ehre und Leben« [V. 4]) kann es kaum Zweifel daran geben, dass mit »seinem Weg« der »richtige Weg« gemeint ist, in Anbetracht der Ziele und Maßstäbe aus Vers 4, die von den »Verschlagenen« in Vers 5 tragischerweise unbefolgt bleiben. Doch mag hier auch die assoziative Bedeutung zu finden sein, dass jedes Kind entsprechend seiner persönlichen und ihm eigenen Bedürfnisse und Charakterzüge für den Dienst Gottes aufgezogen und trainiert werden sollte.

Die zweite Zeile lautet *gam kî* (»so wenn«) *lō' yāsûr* (»er wird nicht weichen«) *mimmennāh* (»von ihm«, d.h. von seinem *dereḵ*), *yazqîn* (»er alt wird« – *zāqēn* ist das Wort für »alt« oder »ein Ältester«). *Mimmennāh* scheint die Interpretation »gemäß seinem richtigen Weg, seinem Verhaltensmuster oder seiner Lebensweise als gut erzogener Mann Gottes oder guter Bürger der Gesellschaft« zu bestärken.

Dies alles läuft auf folgenden allgemeinen Grundsatz hinaus (und alle allgemeinen Richtlinien in den Sprüchen über menschliches Verhalten haben diesen Charakter und legen keine absoluten Garantien fest, für die es keine

Ausnahme gibt): Wenn gottesfürchtige Eltern ihr Kind sorgsam zur Verantwortlichkeit eines Erwachsenen und zu einem geordneten Leben für Gott heranziehen, dann können sie vertrauensvoll erwarten, dass ihr Kind – auch wenn es als junger Erwachsener abirren mag – niemals ganz den Weg verlassen wird, den ihm die elterliche Erziehung und das Beispiel eines gottesfürchtigen Elternhauses vorgezeichnet hat. Auch wenn es alt geworden ist, wird es nicht davon abweichen. Oder das *gam kî* könnte andeuten, dass er seiner Erziehung selbst im Alter treu bleiben wird.

Liefert uns der Vers eine absolute Garantie dafür, dass sich alle Kinder gewissenhafter, gottesfürchtiger Eltern mit einer ordentlichen Lebensweise zu echten Dienern Gottes entwickeln? Wird es nie ein rebellisches Kind geben, das seiner Erziehung den Rücken kehrt und sich die Schuld und Schande eines vom Teufel beherrschten Lebens zuzieht? Man könnte den Vers vielleicht so auffassen, aber es ist mehr als zweifelhaft, dass der inspirierte hebräische Autor ihn als absolute Verheißung für jeden Einzelfall beabsichtigte. Diese Richtlinien sind als gute, vernünftige und hilfreiche Ratschläge gedacht. Sie sind keine unfehlbaren Erfolgsgarantien.

Dieselbe Art von Allgemeingültigkeit findet sich in Sprüche 22,15: »Haftet Narrheit am Herzen des Knaben, die Rute der Zucht entfernt sie davon.« Das bedeutet natürlich nicht, dass alle Kinder gleichermaßen eigenwillig und rebellisch sind und alle dieselben Erziehungsmaßnahmen benötigen. Es garantiert auch nicht, dass ein Mensch, der in einem ordentlichen Zuhause aufgewachsen ist, nie in die Sünde abirrt. Es mag Ausnahmen geben, die sich zu weltlich gesinnten Egoisten entwickeln oder sogar zu Gesetzesbrechern, die im Gefängnis landen. Aber die Erfolgsquote bei der Kindererziehung ist extrem hoch, wenn sich die Eltern an die Richtlinien der Sprüche halten.

Wie sehen diese Richtlinien aus? Kinder müssen als heilige Geschenke Gottes angesehen werden. Sie müssen mit Liebe erzogen, umsorgt und diszipliniert werden. Die Eltern müssen ihnen ein beständiges Vorbild für Gottesfurcht vorleben. Das ist die Bedeutung dessen, was im Neuen Testament mit den Worten »in der Zucht und Ermahnung des Herrn aufziehen« (Eph 6,4) ausgedrückt wird. Bei dieser Art Erziehung werden Kinder wichtiger genommen als die eigene Bequemlichkeit oder das soziale Leben außerhalb des Hauses. Es sollte ihnen der Eindruck vermittelt werden, dass sie sehr wichtige Personen sind, weil Gott sie liebt und er einen wunderbaren und vollkommenen Plan für ihr Leben hat. Eltern, die diese Grundsätze und Praktiken bei der Erziehung ihrer Kinder treu befolgt haben, können sie als Erwachsene zuversichtlich der Führung Gottes anvertrauen und brauchen sich nicht persönlich schuldig fühlen, wenn ein Kind später vom Weg abkommt. Sie haben ihr Bestes vor Gott getan. Der Rest bleibt jedem einzelnen Kind überlassen.

Prediger

Wie konnte ein so skeptisches Buch wie der Prediger in den Kanon aufgenommen werden?

Es wurde oft behauptet, dass der Inhalt des *Qōheleṯ* (»der Prediger«, der hebräische Begriff, der in der Septuaginta mit *Ekklēsiastēs* übertragen wurde) eine zynische Abkehr vom überlieferten hebräischen Glauben darstellt. Salomo, der Prediger, bringt eine agnostische Haltung in Bezug auf das zum Ausdruck, was mit einem Menschen passiert, wenn er gestorben ist: »Denn wer erkennt, was für den Menschen im Leben gut ist, die Zahl der Tage seines nichtigen Lebens, die er wie ein Schatten verbringt? Denn wer kann dem Menschen mitteilen, was nach ihm sein wird unter der Sonne?« (6,12). Oder in 7,15-16: »Das alles habe ich gesehen in den Tagen meiner Nichtigkeit! Da ist ein Gerechter, der bei seiner Gerechtigkeit umkommt, und da ist ein Ungerechter, der bei seiner Bosheit seine Tage verlängert. Sei nicht allzu gerecht und gebärde dich nicht übermäßig weise! Wozu willst du dich zugrunde richten?« Extremer Pessimismus angesichts des Todes scheint 9,4-5 zu durchziehen: »Ja, wer noch all den Lebenden zugesellt ist, für den gibt es Hoffnung. Denn selbst ein lebendiger Hund ist besser daran als ein toter Löwe! Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, die Toten aber wissen gar nichts, und sie haben keinen Lohn mehr, denn ihr Andenken ist vergessen.«

Sieht man diese Schriftstellen isoliert, so klingen sie tatsächlich skeptisch in Bezug auf geistliche Lebensdimensionen und den Wert ernsthafter Bemühungen. Einige Aussagen klingen nahezu hedonistisch: »Denn was bleibt dem Menschen von all seinem Mühen und vom Streben seines Herzens, womit er sich abmüht unter der Sonne? Denn all seine Tage sind Leiden, und Verdruss ist sein Geschäft … Es gibt nichts Besseres für den Menschen, als dass er isst und trinkt und seine Seele Gutes sehen lässt bei seinem Mühen« (2,22-24). Doch dieses Buch ist ein Meisterwerk philosophischer Erkenntnis, das als organisches Ganzes betrachtet werden muss, anstatt dass einzelne Aussagen aus ihrem Zusammenhang gerissen werden. Nur dann kann sein wirklicher Beitrag zum ganzen Ratschlag Gottes in der Schrift angemessen beurteilt werden.

Ein sorgfältiges Studium des Predigers führt uns zur wahren Absicht und zum eigentlichen Thema des Autors. Nachdem er alle anderen Wege zum größten Nutzen im menschlichen Leben ausprobiert hatte, liefert uns Salomo sein persönliches Zeugnis über die Leere und

den Ekel, die sich daraus ergaben, dass er alles völlig auskostete, was ihm die Welt in Bezug auf Befriedigung und Vergnügen zu bieten hatte. Alles stellte sich als nichtig und unwürdig, ohne wirkliche Befriedigung heraus. »Nichtigkeit der Nichtigkeiten, alles ist Nichtigkeit!« (1,2). Die angekündigte Absicht seiner Suche nach dem *Summum Bonum* (»höchste Glückseligkeit«) war es, alle möglichen Vergnügungen oder großen praktischen Errungenschaften auszuprobieren (2,2-8); sogar in den Bereichen Philosophie und Wissenserwerb genoss er höchstes Ansehen (V. 9). »Und alles, was meine Augen begehrten, entzog ich ihnen nicht. Ich versagte meinem Herzen keine Freude, denn mein Herz hatte Freude von all meiner Mühe, und das war mein [zeitweiliger und vergänglicher] Teil von all meiner Mühe. Und ich wandte mich hin zu all meinen Werken, die meine Hände gemacht, und zu der Mühe, mit der ich mich abgemüht hatte. Und siehe, das alles war Nichtigkeit und ein Haschen nach Wind. Also gibt es keinen Gewinn unter der Sonne« (V. 10-11). Mit anderen Worten: Es scheint, als hätte dieser weise, reiche und mächtige Mann die späteren Worte von Jesus einer Prüfung unterzogen: »Denn was wird es einem Menschen nützen, wenn er die ganze Welt gewönne, aber sein Leben einbüßte?« (Mt 16,26). Und so begab er sich daran, die ganze Welt und den ganzen Genuss aller Vergnügungen, den diese Welt zu bieten hat, zu gewinnen, und fand heraus, dass auf lange Sicht alles auf Null hinausläuft.

Der Schlüsselbegriff im ganzen Buch ist *taḥaṯ haššemeš* (»unter der Sonne«). Die ganze Perspektive ist auf diese Welt gerichtet. Der natürliche Mensch, der Gott nie ernst genommen hat, verfällt dem Irrtum, dass diese Welt alles ist. »Gut«, erwidert der Prediger, »wenn diese Welt alles ist, dann lasst uns durch Ausprobieren herausfinden, ob es hier etwas gibt, das sich letzten Endes lohnt – irgendetwas, was wirkliche Befriedigung verschafft.« Bei diesem umfangreichen Experiment, das unter den vorstellbar günstigsten Bedingungen durchgeführt wurde, kam heraus, dass den weltlichen Materialisten nichts anderes erwartet als Sinnlosigkeit und tiefe Enttäuschung. Obwohl er all seinen Ambitionen und Lüsten freien Lauf ließ, brachten sie ihm nur Abscheu und Ekel ein. Für ihn ist das Leben ein Märchen, erzählt von einem Idioten – nichts als Schall und Rauch, absolut bedeutungslos.

Die Botschaft, die im Prediger klar und deutlich zum Ausdruck kommt, ist, dass wirklicher Sinn im Leben nur in einer Beziehung zu Gott gefunden wird. Wenn der Mensch Gottes Willen in seinem Herzen missachtet und nicht den ernsten Wunsch hat, Gottes Absichten auszuführen, dann wird sein Leben in einer sinnlosen Tragödie enden. »Wenn auch ein Sünder hundertmal Böses tut und lange lebt, so weiß ich doch, dass es denen gut gehen wird, die Gott fürchten, die sich scheuen vor seinem Angesicht« (8,12; SCH2000). Dieses Leben bekommt nur dann eine wirkliche Be-

deutung, wenn der Mensch die Möglichkeiten nutzt, Gott zu dienen, bevor er in die Ewigkeit abtritt.

Es stimmt, dass der Tod den Weisen und den Törichten gleichermaßen heimsucht und alle lebenden Geschöpfe im Grab enden. Wenn wir tot sind und uns im Scheol (oder Hades) befinden, wissen wir nicht mehr, was in der Welt vor sich geht. Dann gibt es keine Möglichkeit mehr, Lohn zu bekommen (9,5), und zukünftige Generationen werden sich nicht mehr an uns erinnern. Aber den einzigen Schluss, den wir ziehen müssen, bevor wir diese Erde verlassen, ist die Notwendigkeit, mit Gott ins Reine zu kommen und seinen Willen in unserem Leben zu tun. »Das Endergebnis des Ganzen lasst uns hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote! Denn das soll jeder Mensch tun« (12,13). »Und denke an deinen Schöpfer in den Tagen deiner Jugendzeit, bevor die Tage des Übels kommen« (12,1). »[Denke an ihn,] bevor die silberne Schnur zerreißt und ... der Krug am Quell zerbricht ... Und der Staub [deines Körpers] kehrt zur Erde zurück, so wie er gewesen, und der Geist [oder ›Atem‹] kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat« (V. 6-7). Andernfalls ist »alles Nichtigkeit« (V. 8), »denn Gott wird jedes Werk, es sei gut oder böse, in ein Gericht über alles Verborgene bringen« (V. 14; vgl. Mt 10,26; Röm 2,16).

Wie kann Pred 1,1 richtig sein, wenn Salomo nicht wirklich der Verfasser des Predigers war?

In Prediger 1,1 wird bestätigt, dass das Buch die »Worte des Predigers, des Sohnes Davids, des Königs in Jerusalem« enthält. Aber viele moderne Bibelgelehrte (Delitzsch, Hengstenberg, Leupold, Young, Zoeckler usw.) glauben etwas anderes. G.S. Hendry erklärt beispielsweise: »Der Autor behauptet nicht wirklich, Salomo zu sein, sondern legt seine Worte Salomo in den Mund« (in Guthrie, *New Bible Commentary*, S. 571).

Obwohl es stimmt, dass sich der Autor nicht als »Salomo« zu erkennen gibt, sondern von sich nur als dem *Qōheleṯ* spricht (verwandt mit dem Wort *qāhāl* »Versammlung«, »Gemeinde«), wird den Ansprüchen der Sprache Gewalt angetan, wenn behauptet wird, dass der Verfasser dieses philosophischen Diskurses nicht beanspruchte, der Sohn von David, dem König in Jerusalem, zu sein. Obgleich das Wort »Sohn« (*ben*) gelegentlich für spätere Generationen gebraucht wird (wie für Enkelsohn, Urenkel oder sogar für weiter entfernte Nachfahren), lassen die anderen Einzelheiten, die der Verfasser über sich liefert, keinen Zweifel daran, dass er sich seinem Leser als König Salomo vorstellt. Er spricht von seiner unvergleichlichen Weisheit (1,16), seinem unübertroffenen Reichtum (2,8), seiner großen Dienerschaft (2,7), seinen unbegrenzten Möglichkeiten zu fleischlichen Vergnügungen (2,3) und seinen äußerst umfangreichen Bauprojekten. Außer Salomo, Davids unmittelbarem Thronfolger, reicht kein anderer Nachfahre von David an diese Beschreibungen heran.

Die meisten modernen Gelehrten geben zu, dass das Buch Prediger auf Salomo als Autor hindeutet, meinen aber dennoch, dass dies nur ein literarischer Kunstgriff eines späteren, uns unbekannten Verfassers war, der die letztendliche Sinnlosigkeit einer materialistischen Weltsicht lehren wollte. Könnte man diesen Einwand als berechtigt ansehen, würde nahezu jede andere Bestätigung der Verfasserschaft in jedem Buch der Bibel in Frage gestellt werden. Ein späterer, unbekannter Verfasser könnte gleicherweise vorgegeben haben, Jesaja, Jeremia, Hosea oder der Apostel Paulus gewesen zu sein, um »durch einen literarischen Kunstgriff seine eigenen Ansichten auszudrücken«. Wäre es irgendein anderes Buch als die Bibel, würde man das als Fälschung und reinen Betrug bezeichnen, wofür der Autor eines solch unechten Werkes vor Gericht haftbar zu machen wäre. Es ist mehr als zweifelhaft, dass Autoren, die unter Decknamen auftraten, die Bibel, in der so hohe Maßstäbe an Integrität und Ehrlichkeit gelegt werden und die vom Herrn Jesus und seinen Aposteln als das unfehlbare Wort Gottes bestätigt wurde, aus unechten Werken zusammenstellten.

Das Hauptargument gegen die Echtheit des Predigers als ein Werk des historischen Salomo wurde der Linguistik entnommen. Es wurde angeführt, dass sich Sprache und Vokabular dieses Buches merklich von anderen hebräischen Werken des 10. Jahrhunderts v.Chr. unterscheiden und das Buch viele Begriffe enthält, die in aramäischen (wie Daniel oder dem Talmud) oder in spätbiblischen oder nachbiblischen hebräischen Dokumenten (wie Ester, Nehemia und der Mischna) auftauchen. Delitzsch erstellte eine Liste von 96 Wörtern, Sprachformen und Ausdrücken, die sonst nirgendwo in der Bibel zu finden sind außer in exilischen und nachexilischen Büchern wie Esra, Ester, Nehemia, den Chronikbüchern, Maleachi und der Mischna. Zoeckler behauptete, dass in fast jedem Vers Aramäismen auftauchen, während Hengstenberg in allen zwölf Kapiteln nur zehn nachweisen konnte. Aufgrund politischer und sozialer Anspielungen wird das 5. Jahrhundert v.Chr. als mögliche Abfassungszeit nahe gelegt. Allerdings lassen diese Gelehrten außer Acht, dass der Prediger weniger den hebräischen Werken des 5. Jahrhunderts ähnelt als vielmehr denen des 10. Jahrhunderts (außer dem Hohenlied und den Sprüchen).

James Muilenberg (»A Qohelet Scroll from Qumran«, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 135 [Oktober 1954], S. 20) kommentiert die Entdeckung von Fragmenten des Predigers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, die in der vierten Qumranhöhle gefunden wurden, wie folgt:

> Aus linguistischer Sicht ist das Buch einzigartig. Es steht außer Frage, dass seine Sprache viele erstaunliche Besonderheiten aufweist. Einige haben sie für Spät-Hebräisch gehalten

(erörtert von Margoliouth und Gordis), was die Sprache der Mischna angeblich mehr als ausreichend untermauert (eine Behauptung, auf die die *Jewish Encyclopedia* V, 33, eine gute Antwort liefert, wo die linguistische Verwandtschaft des Qohelet zu den phönizischen Inschriften wie z.B. Eschmunazar und Tabnith herausgestellt wird). Der aramäische Einfluss der Sprache ist schon längst anerkannt worden, aber erst in den letzten Jahren wurde der Anspruch auf einen aramäischen Ursprung erhoben und bis ins Detail untermauert (F. Zimmerman, C.C. Torrey, H.L. Ginsburg) ... Aufgrund kanaanitisch-phönizischer Einflüsse im Qohelet verteidigt Dahood die These, dass das Buch Prediger ursprünglich von einem Autor verfasst wurde, der in Hebräisch schrieb, aber von phönizischer Schreibweise, Grammatik und Vokabular beeinflusst war und einen starken kanaanitisch-phönizischen literarischen Einfluss aufweist (*Biblica* 33, 1952, S. 35-52, 191-221).

Bei der Abwägung der Überzeugungskraft des linguistischen Arguments sollte berücksichtigt werden, dass eine umfassende Prüfung des Gesamtmaterials – einschließlich Vokabular, Morphologie, Syntax und Stil – darauf schließen lässt, dass der Text des Predigers nicht dem literarischen Stil oder dem Vokabular irgendeines anderen hebräischen Buches der Bibel oder einem späteren hebräischen Werk, das uns bis zum 2. Jahrhundert v.Chr. erhalten geblieben ist, gleicht. Die einzige Ausnahme wäre das apokryphe Buch Jesus Sirach, das zugegebenermaßen von einem Autor (Jesus ben Sirach) verfasst wurde, der vom *Qōheleṯ* zutiefst beeinflusst war und an vielen Stellen versuchte, dessen Stil und Ansatz nachzuahmen.

Bei der Beurteilung dieses Schreibers überzeugt nur der von Mitchell Dahood angeführte Fall, wie Muilenberg ihn oben erwähnte. Der Grund für die Eigentümlichkeit von Vokabular, Syntax und Stil im Prediger scheint in dem Literaturgenre zu liegen, zu dem der Prediger gehörte – das Genre der philosophischen Diskurse. Wenn dieses besondere Genre zuerst in Phönizien entwickelt wurde und Salomo auf dem Gebiet der Weisheitsliteratur belesen war (vgl. 1Kö 5,10-14), gibt es allen Grund zu der Annahme, dass er sich bewusst dazu entschloss, den Sprachstil zu benutzen, der sich in diesem Genre bereits etabliert hatte. Dahoods Nachweis ist recht überzeugend. Der *Qōheleṯ* zeigt eine deutliche Tendenz zu phönizischer Schreibweise (in der Vokale zum Teil sogar ausgelassen wurden), zu unverwechselbar phönizischen Flexionen, Pronomen, besonderen syntaktischen Konstruktionen, lexikalischen Entlehnungen und Analogien der verschiedensten Art. Die angeblichen Aramäismen tauchen ebenso in den phönizischen Inschriften auf; somit taugen sie kaum zur Stützung einer späten Abfassungszeit.

Dahood versucht, diese enge Verwandtschaft zu phönizischen Schriften zu erklären, indem er annimmt, dass sich 587 v.Chr. nach dem Fall Jerusalems einige größere Kolonien jüdischer Flüchtlinge in Phönizien niederließen und diese Emigrantengruppe den *Qōheleṯ* verfasste. Aber diese Theorie ist geradezu unhaltbar angesichts Nebukadnezars erbarmungsloser Verfolgung aller jüdischen Flüchtlingsgruppen, die sogar so weit ging, dass er in Ägypten einfiel, um die flüchtigen Juden dort zu massakrieren.

Es bleibt nur eine vernünftige Alternative. Die Zeit, in der Israel zu Tyrus und Sidon die engsten Handelsbeziehungen und gute politische Kontakte pflegte – ebenso auch kulturelle Kontakte (es war ein phönizischer Jude namens Hiram, der das ganze Kunsthandwerk des Jerusalemer Tempels entwarf und herstellte und unter dessen Oberaufsicht eine große Zahl phönizischer Handwerker arbeitete) –, war fraglos die Zeit unter der Regierung Salomos. In dieser Zeit wurde die Weisheitsliteratur mit Begeisterung kultiviert. Es war die Zeit, in der Salomo seine Sprüche verfasste und womöglich daran beteiligt war, das ehrwürdige Buch Hiob populär zu machen. Vom Standpunkt der Linguistik, der vergleichenden Literaturwissenschaft und den bekannten Vorlieben der Zeit aus muss Salomos Epoche im 10. Jahrhundert v.Chr. höchstwahrscheinlich als die Abfassungszeit des Predigers angesehen werden. (Hinsichtlich unterschiedlicher Argumente aus inneren Beweisen und »verräterischen Ausdrücken«, die von den Befürwortern der Theorie des späten Datums angeführt werden, siehe mein Buch *A Survey of Old Testament Introduction*, S. 484-488.)

Lehrt Prediger 3,21, dass Tiere genauso wie Menschen einen Geist haben?

In Prediger 3,21 heißt es: »Wer weiß, ob der Geist des Menschen aufwärts steigt, der Geist des Viehs aber abwärts zur Erde fährt?« (SCH2000; vgl. auch die Fußnote der RELB). Da der Geist des Menschen normalerweise als der Brennpunkt des göttlichen Bildes im Menschen verstanden wird, der ihn befähigt, logisch zu denken und auf Gott zu reagieren, überrascht es zu hören, dass der »Geist« eines Tieres nach unten geht, während sein Körper (so wie der des Menschen) im Grab zu Staub wird (V. 20). Die UELB schwächt das Problem ab, indem sie das Wort mit »Odem« übersetzt: »Wer weiß von dem Odem der Menschenkinder, ob er aufwärts fährt, und von dem Odem der Tiere, ob er niederwärts zur Erde hinabfährt?« Aber das Grundproblem bleibt bestehen, denn der Begriff *rûaḥ* (»Odem«, »Geist«) wird sowohl für den Menschen als auch für das Tier verwendet. Das trifft auf jeden Fall zu, ganz gleich ob wir V. 21 als eine Frage verstehen, die andeutet, dass es echte Zweifel darüber gibt, wo der »Geist« des Menschen oder der des Tieres nach dem

Tod hingeht, oder ob sie Bedauern ausdrücken soll: »Wie viele Menschen wissen wirklich, dass der Odem des Menschen nach oben geht und der Odem des Tieres nach unten, wenn sie sterben?« (Ich persönlich neige zu der zweiten Auslegung, doch es ist möglich, dass der Autor die Frage auf eine skeptische Weise stellte.)

Bei diesem Gebrauch von *rûaḥ* begegnet uns ein bekanntes Phänomen in der geschichtlichen Entwicklung transzendentaler Begriffe in nahezu jeder Sprache. Aus der Beobachtung heraus, dass Menschen oder Tiere ein- und ausatmen, solange sie leben, ist es natürlich, einen Begriff wie »Odem« abzuleiten und ihn zum Symbol des Lebens zu machen. Daher finden wir in der Beschreibung der Flut häufig den Ausdruck *rûaḥ ḥayyîm* (»Lebensodem«) in Bezug auf Tiere, sowohl für die, die in der Flut umkamen (1Mo 6,17; 7,22), als auch für die Tiere in Noahs Arche (1Mo 7,15). In 1.Mose 7,22 steht es sogar in der Kombination *nišmaṯ rûaḥ ḥayyîm* (»ein Hauch von Lebensodem« – *nᵉšāmāh* ist ein Wort, das nahezu ausschließlich fürs Atmen und für nichts anderes benutzt wurde). Der ägyptische Ausdruck *ṯ',w 'nḫ* (»Lebensodem«, üblicherweise *tchau 'anekh* ausgesprochen) taucht in der ägyptischen Literatur recht häufig auf, und es ist möglich, dass Mose an diesen Ausdruck dachte und ihn ins Hebräische übersetzte.

Hier haben wir also einen allgemeinen, keinen fachspezifischen Gebrauch vom Wort *rûaḥ,* das auf lebende Tiere angewandt wird. Mir sind keine anderen Stellen bewusst, wo *rûaḥ* für Tiere verwendet wird. Abgesehen von den 100 Stellen, in denen *rûaḥ* für »Wind« oder »Winde« benutzt wird, beziehen sich die anderen 275 Erwähnungen auf Menschen, Engel (die dem Wesen nach *rûaḥ* sind, ohne einen realen, physischen Körper), dämonische Geister (die früher einmal Engel Gottes waren, bevor Satan aus dem Himmel geworfen wurde) oder Gott selbst: Die dritte Person der Dreieinheit wird bezeichnet als *rûaḥ ᵉlōhîm* (»der Geist Gottes«) oder *rûaḥ Yahweh* (»der Geist Jahwes« [oder fälschlicherweise ›Jehovas‹ ausgesprochen]).

Bei Begriffen, die ursprünglich eine einfache und allgemeine Bedeutung hatten, ist es oft der Fall, dass sie später spezifischer werden und eine fachspezifische übertragene Bedeutung auf metaphysischer Ebene annehmen. Die Beobachtung, dass lebende Geschöpfe atmen, führt zu dem Gebrauch von »Odem« als einem Begriff für das »Lebensprinzip«. Von da an ist es eine Frage des Gebrauchs, ob *rûaḥ, nᵉšāmāh* oder ein anderes Wort verwendet wird, um die bewegte Luft als Symbol für das spirituelle Element im Wesen des Menschen zu bezeichnen – das, was ihn unverwechselbar zum Menschen macht, im Gegensatz zu geringeren Geschöpfen, die ebenfalls Lungen besitzen und atmen. Es ist nicht eine innewohnende Stammbedeutung, sondern ein etablierter Gebrauch, der *rûaḥ* zum Fachbegriff für das Bild Gottes im Menschen

machte, die Fähigkeit, an Gott zu denken und auf ihn zu reagieren, die Eigenschaft, den Unterschied zwischen richtig und falsch zu verstehen und moralische Entscheidungen zu treffen, die Möglichkeit, in allgemeiner und philosophischer Weise zu denken, die uns vom Tier unterscheidet. Der entsprechende Begriff in der Septuaginta und im Neuen Testament ist *pneuma*. In der biblischen Gebrauchsweise wurde *pneuma* gleichbedeutend mit *rûaḥ*. Treffenderweise wurde *pneuma* von dem Verb *pneō* (»wehen«, »blasen«) abgeleitet.

Ein eng verwandter Begriff für nichtphysische Elemente im Menschen ist *nepeš* (»Seele«). Auch er wurde dem Grundgedanken nach vom Atmen hergeleitet (*napāšu* bedeutete im Akkadischen »frei atmen«, »weit oder ausgedehnt werden«; das Substantiv *napištu* bedeutete »Atem« oder »Leben«). Aber es nahm die spezialisierte Bedeutung von der individuellen Identität jedes lebenden, atmenden Geschöpfes an, ob Mensch oder Tier (*nepeš* und seine griechische Entsprechung *psychē* wurden für Tiere und Menschen gleichermaßen benutzt). Die *nepeš* ist das bewusste Zentrum von Gefühlen, Wünschen, Appetit, Neigungen und Stimmungen. Es ist der Sitz der Persönlichkeit und des Bewusstseins des Menschen. Gustav Oehlers Definition von *nepeš* erklärt, dass es von *rûaḥ* herstammt und beständig durch dies existiert (eine Feststellung, die allerdings nicht auf Tiere anzuwenden ist); darin liegt Individualität, d.h. im Ich des Menschen. Es ist interessant, dass *nepeš* mit dem entsprechenden Possessivpronomen die häufigste Möglichkeit ist, das Reflexivpronomen auf eine spezifische Weise auszudrücken. So würde »er rettete sich selbst« mit »er rettete seine *nepeš* [oder ›Seele‹]« ausgedrückt werden (zitiert von J.I. Marais, »Soul« in *The International Standard Bible Encyclopedia*, 5 Bände, herausgegeben von J. Orr [Grand Rapids: Eerdmans, 1939], S. 2838).

Deshalb ist anzumerken, dass es im Alten Testament einen Unterschied zwischen »Geist« (*rûaḥ*) und »Seele« (*nepeš*) gibt, ebenso wie im Neuen Testament zwischen *pneuma* und *psychē*. Diese wiederum sind von dem Begriff für »Körper« (*bāśār*) zu unterscheiden, der (wenn er im übertragenen Sinne benutzt wird) sowohl eine psychologische Bedeutung hat, als auch den Grundgedanken an einen physischen Körper aus Fleisch und Blut vermittelt. Der *bāśār* ist der Sitz aller Sinneseindrücke und der Informationen, die unsere fünf Sinne liefern. Doch in Psalm 84 wird er auch parallel zu *nepeš* als Mittel einer geistlichen Sehnsucht nach dem lebendigen Gott verwendet. Dasselbe gilt für Psalm 63,2: »Es dürstet nach dir meine Seele [*nepeš*], nach dir schmachtet mein Fleisch [*bāśār*] in einem dürren und erschöpften Land ohne Wasser.« In Psalm 16,9 wird er parallel zu »Herz« (*lēḇ*) und »Ehre« (*kāḇoḏ* – ein Ersatz für *rûaḥ*, dem göttlichen Element im Menschen) gebraucht: »Darum freut sich mein Herz, und meine Ehre ist fröhlich; auch mein *Fleisch* wird sicher

liegen« (LUO). Somit ist das »Fleisch« fähig, in dem sicheren Zustand der liebevollen Gegenwart Gottes Zufriedenheit zu empfinden.

Die dreieinige Zusammensetzung des Menschen wird im Neuen Testament sogar noch deutlicher. In 1.Thessalonicher 5,23 betet Paulus für seine Leser: »Er selbst aber, der Gott des Friedens, heilige euch völlig; und vollständig möge euer Geist [*pneuma = rûaḥ*] und Seele [*psychē = nepeš*] und Leib [*sōma = bāśār*] untadelig bewahrt werden bei der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus!« Geist und Seele sind hier deutlich als zwei unterschiedliche Elemente des Menschen gekennzeichnet, der als ein dreieiniges Wesen dargestellt wird. Genau das sollten wir erwarten, wenn der Mensch wirklich im Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen wurde (1Mo 1,26-27).

Eine klare Unterscheidung zwischen *pneuma* und *psychē* wird auch in 1.Korinther 2,14-15 angedeutet, wo der Unterschied zwischen einem Menschen, der vom *pneuma* (der *pneumatikos*, »der geistliche Mensch«) beherrscht wird, und dem »natürlichen Menschen« (der sich durch seine egoistische *psychē* auszeichnet) erklärt wird: »Ein natürlicher [*psychikos*] Mensch aber nimmt nicht an, was des Geistes Gottes ist, denn es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen, weil es geistlich [*pneumatikōs*] beurteilt wird. Der geistliche dagegen beurteilt zwar alles, er selbst jedoch wird von niemand beurteilt.«

Das Hohelied

Wie konnte ein Buch wie das Hohelied in die Bibel aufgenommen werden?

Es ist unbestritten, dass sich das Lied Salomos (oder Hohelied bzw. Lied der Lieder, wie es auch genannt wird) von allen anderen biblischen Büchern unterscheidet. Es hat nicht eine Lehre zum Thema, sondern innere Gefühle – das aufregendste und erhebendste aller Gefühle, die Liebe. Liebe verbindet zwei Seelen zu einer engen Einheit, einer organischen Partnerschaft, die die Liebe Gottes zu seinen Kindern und die Liebe Christi zu seiner erwählten Braut, der Gemeinde, widerspiegelt. Das Hohelied ist ein Buch über Liebe, besonders der Liebe zwischen Ehemann und Ehefrau als Musterbeispiel für die Liebe zwischen dem Heiland und seinem erlösten Volk.

Die Schrift nimmt häufig Bezug auf diesen heiligen, typischen Charakter der Ehe. In Jesaja 54,4-6 spricht der Herr sein sündiges und abirrendes Volk Israel als gekränkter, aber vergebungsbereiter Ehemann an: »Fürchte dich nicht, denn du wirst nicht zuschanden … und nicht mehr an die Schmach deiner Witwenschaft denken [d.h. an die Zeit während des babylonischen Exils, als sie sich von Jahwe entfremdet hatten]. Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer, HERR der Heerscharen ist sein Name, und dein Erlöser ist der Heilige Israels: … Denn wie eine entlassene und tief gekränkte Frau hat dich der HERR gerufen und wie die Frau der Jugend, wenn sie verstoßen ist.«

Mit anderen Worten: Die tiefe, emotionale Hingabe eines guten Ehemannes an seine über alles geliebte Ehefrau reflektiert das typische Verhältnis (wenn auch nur schwach und begrenzt) von Gottes unerschöpflicher und ewiger Liebe zu seinen Erlösten (vgl. Eph 3,18-19). In der bekannten Stelle Epheser 5,21-27 wird dies am vollständigsten sichtbar: »Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi, die Frauen den eigenen Männern als dem Herrn! Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch der Christus das Haupt der Gemeinde ist, er als der Heiland des Leibes. … Ihr Männer, liebt eure Frauen! wie auch der Christus die Gemeinde geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen, sie reinigend durch das Wasserbad im Wort, damit er die Gemeinde sich selbst verherrlicht darstellte, die nicht Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen habe, sondern dass sie heilig und tadellos sei.«

Mit dieser Perspektive wenden wir uns dem Hohelied und seiner lyrischen und emotionalen Metaphorik zu, die wie eine stimmungsvolle Symphonie eines musikalischen Genies aufgebaut

ist und von einem großartigen Orchester aufgeführt wird. Es ist die herzbewegende Beschreibung von Salomos Liebesgeschichte mit einem bescheidenen, aber unvergleichlich schönen Mädchen vom Land, vielleicht aus Schunem aus dem Gebiet Issaschars (die Septuaginta übersetzt »Sulamith« in 7,1 mit *Sounamitis*, »Schunemitin«). Es könnte sein, dass Salomo ihr ursprünglich im Gewand eines Hirten den Hof machte und sie so kennen lernte, als sie ihre Schafe auf einem benachbarten Feld hütete.

Es ist durchaus möglich, dass sich Salomo am Anfang seiner Regierungszeit gelegentlich von seinen offiziellen Verpflichtungen zurückzog, um Zeit auf dem Land zu verbringen (anscheinend auf einem Anwesen bei Baal-Hamon, vgl. 8,11). Seine Vorliebe galt den Schafen, Weinbergen und Blumen statt dem Golfspielen, Fischen, Bootfahren oder Tennisspielen (was unsere heutigen Führungskräfte bevorzugen). So verbrachte er inkognito ein paar Wochen außerhalb von Jerusalem. (Einige Gelehrte führen einen einheimischen Jungen ein, dessen Beruf Hirte war und der zu einem erfolgreichen Rivalen des Königs um die Gunst des Mädchens wurde. Aber das ist aufgrund der Wortwahl des Textes kaum aufrechtzuerhalten, und zudem ist es höchst unwahrscheinlich, dass Salomo, der offensichtliche Verfasser dieses Schriftstücks, diese Begebenheit als Zeugnis für seine eigene Niederlage in der Liebe aufgeschrieben hatte.)

Als er die Bekanntschaft mit dieser charmanten jungen Hirtin machte, verliebte sich Salomo unerwartet – ebenso wie sie, bevor sie seine wahre Identität entdeckte. Als er sich ihr Ja-Wort gesichert hatte, nahm er sie mit nach Jerusalem und führte sie in die Pracht seines Hofes ein. Dort sah sie sich sechzig Ehefrauen und achtzig Nebenfrauen gegenüber, die bereits seinen Harem bildeten. In der Umgebung des Palastes schämte sie sich ihrer unmodernen tiefbraunen Haut, die sie durch ihr Leben unter freiem Himmel bekommen hatte, zu dem sie von ihren eigenen Brüdern gezwungen wurde (1,6).

Diese Erinnerungen, die Salomo von dieser zutiefst bedeutsamen Episode seines Lebens festhielt, schildern seine authentischste Liebesbeziehung, die dieser äußerst begabte Dichter für uns in einer erstaunlich schönen Weise wiedergegeben hat. Auch wenn dieser fehlgeleitete Polygamist aufgrund seiner törichten Maßlosigkeit nicht nach den Einsichten lebte, zu denen dieses reizende Mädchen ihn gebracht hatte, so verschaffte er uns doch einen ausgezeichneten Eindruck von der Herrlichkeit einer Liebe, die Gottes unvergleichliche Liebe reflektiert. »Mächtige Wasser sind nicht in der Lage, die Liebe auszulöschen, und Ströme schwemmen sie nicht fort. Wenn einer den ganzen Besitz seines Hauses für die Liebe geben wollte, man würde ihn nur verachten« (8,7).

Bei der Zusammenstellung seines Materials hat sich der Dichter nicht an

eine streng logische oder chronologische Reihenfolge gehalten, stattdessen findet sich in diesen acht Kapiteln eine emotionale Bewusstseinsstrom-Technik. Das ähnelt stark den wiederkehrenden Rückblendetechniken, von denen einige unserer heutigen Fernsehshows Gebrauch machen. Aber wenn wir die wesentlichen, bereits angeführten Leitlinien und Voraussetzungen berücksichtigen, fügen sich die unterschiedlichen Teile zu einem schlüssigen und überzeugenden Ganzen zusammen. Versuchen Sie es noch einmal, lieber Leser, vielleicht werden Sie es schätzen lernen! Und bitte denken Sie daran, wenn Sie 4,1-5 und 7,2-10 durchlesen, dass eine schöne Frau, die den Herrn liebt, Gottes größtes künstlerisches Meisterwerk ist. Und so äußerlich diese Schönheit auch sein mag, so dient sie doch als passendes Symbol für die geistliche Schönheit des Tempels des Herrn, zu dem der Körper jedes wahren Gläubigen durch Gottes innewohnenden Heiligen Geist umgestaltet wurde. Die Sicht der Frau findet in 2,3-6 und 5,10-16 seinen ebenso vielsagenden Ausdruck – auch wenn ein männlicher Leser vielleicht nicht so sehr diese Stellen emotional nachvollziehen kann, wie eine Frau es kann.

Das Hohelied dient als Erinnerung an alle Gläubigen, dass Gott sich an seinen Werken erfreut und weiß, wie er sie mit hinreißender Schönheit ziert, die volle Wertschätzung verdient. Doch trotz der herzlichen Annahme von allem, was Gott schön gemacht hat – ob Landschaften, den Himmel, das Meer, wunderbare Bäume, herrliche Blumen oder den vergänglichen Reiz menschlicher Schönheit –, dürfen wir nie vergessen, dem, der dies gestaltet hat, alle Ehre und Anbetung zu bringen. Wir müssen immer daran denken, den Schöpfer über seine ganze Schöpfung und all seine Geschöpfe zu erheben.

Jesaja

Welche stichhaltigen Beweise gibt es für die Einheit des Buches Jesaja?

Jesaja 6,11-13 enthält eine Offenbarung Gottes an Jesaja zu Beginn seines prophetischen Dienstes (ca. 739 v.Chr.). Nachdem er Gottes Ruf gehört hatte und beauftragt wurde, einem Volk zu predigen, das seine Herzen vor der Wahrheit nur verhärten würde, fragte er den Herrn mit beschwertem Herzen: »Wie lange, Herr?« Darauf antwortete ihm Jahwe: »Bis die Städte verwüstet sind, ohne Bewohner, und die Häuser ohne Menschen und das Land zur Öde verwüstet ist. Der HERR wird die Menschen weit fortschicken, und die Verlassenheit mitten im Land wird groß sein.« Hier haben wir eine klare Prophezeiung der totalen Verwüstung und Entvölkerung Judas, die durch Nebukadnezar mehr als 150 Jahre später (587 v.Chr.) ausgeführt wurde! Als Beweis ist dies von entscheidender Bedeutung, da alle Gelehrten jeglicher Ausrichtung anerkennen, dass Jesaja 6 ein authentisches Werk Jesajas aus dem 8. Jahrhundert ist.

In Vers 13 lesen wir weiter von der Rückkehr eines Überrestes der Exilanten in das Land Israel, um einen neuen Staat zu gründen, aus dem »ein heiliger Same« (*zera' qōḏeš*) erstehen wird. Wörtlich übersetzt, drückt Vers 13 Folgendes aus: »Aber [es wird] noch ein Zehntel [d.h. des exilierten Volkes] darin sein, und es wird zurückkehren [*wᵉšāḇāh*] und es wird dem Niederbrennen anheim fallen [d.h. feurigen Prüfungen unterworfen sein] wie die Terebinthe und wie die Eiche, an denen beim Fällen ein Stumpf bleibt – ein heiliger Same [soll] sein Stumpf sein.« Mit anderen Worten: Obwohl der Mutterbaum 587 durch die chaldäische Eroberung und Deportation gefällt wurde, würde am Fuß des Stumpfes ein neuer Ausläufer hervorsprießen, der eines Tages zu einem starken und kräftigen Baum heranwüchse. Somit würde der Fall Jerusalems und die Zerstörung des salomonischen Tempels für Gottes Volk nicht das Ende bedeuten. Nach ihrem Exil würden sie zurückkehren, einen neuen Staat für Gott ins Leben rufen und dem heiligen Samen den Weg bereiten.

Entscheidend für diese Auslegung ist die Übersetzung von *wᵉšāḇāh*, das oft mit einer adverbialen Bedeutung verstanden wurde, gleichbedeutend mit »wieder« (also: »und es wird wieder dem Niederbrennen anheim fallen«). Aber in diesem Fall haben wir klare Anhaltspunkte, dass Jesaja selbst es nicht so auslegte. Im Gegenteil: Er muss es als »es wird zurückkehren« (von dem Verb *šûḇ*, »zurückkehren«) verstanden haben. Wir wissen das aufgrund des Na-

mens Schear-Jaschub, den er seinem erstgeborenen Sohn gab und der drei Verse später erwähnt wird. Wie Gelehrte anerkennen, bedeutete dieser Name »ein Rest wird zurückkehren«. Woher wusste Jesaja von einem Exil, aus dem das zukünftige Volk Israel zurückkehren würde? Aus 6,13! Dasselbe Verb (*šûḇ*) wird sowohl in 6,13 als auch in 7,3 gebraucht. Das lässt keinen Raum für Zweifel daran, dass der Prophet Jesaja 739 v.Chr. durch Offenbarung wusste, was 587 v.Chr. geschehen würde, als Jerusalem fiel, und dass die Exilanten 537 v.Chr. durch die Erlaubnis des persischen Königs Kyrus aus Babylon ins heilige Land zurückkehren würden – ein Ereignis, das mehr als zweihundert Jahre später stattfinden sollte.

Jesaja 6,13 zerstört somit die Hauptvoraussetzung der ganzen Theorie eines Deutero-Jesaja (Zweiter Jesaja), die davon ausgeht, dass ein hebräischer Prophet des 8. Jahrhunderts unmöglich die Ereignisse von 587 und 539-537 v.Chr. (d.h. den Fall Babylons und die Rückkehr der ersten Siedler nach Jerusalem) voraussagen oder sogar vorauswissen konnte. Auf dieser Prämisse baute J.C. Doederlein (1745-92) seine ganze Argumentation auf und gründete seine Annahme eines unbekannten Autors, der um 539 v.Chr. lebte und sein prophetisches Werk mit Kapitel 40 begann (mit dem Bewusstsein, dass das babylonische Exil stattgefunden hatte und es nun eine Aussicht auf eine Rückkehr nach Palästina gab) und mit Kapitel 66 beendete.

Mit anderen Worten: Doederlein setzte voraus, dass keine echte Prophezeiung möglich war und kein Prophet im 8. Jahrhundert so weit in die Zukunft sehen konnte. Seine Theorie basierte auf antiübernatürlichen Voraussetzungen ebenso wie die näheren Ausführungen seiner Theorie durch J.G. Eichhorn (ca. 1790), H.F.W. Gesenius (ca. 1825), E.F.K. Rosenmüller (ca. 1839) und Bernhard Duhm (ca. 1890), der nicht nur zwei Jesajas annahm, sondern gleich drei. Sie alle hielten eine echte Prophezeiung durch einen persönlichen Gott für unmöglich. Deshalb musste jeder offensichtliche Beweis dafür als »Prophezeiung nach der Erfüllung« (*vaticinium ex eventu*) wegerklärt werden. Aber Jesaja 6,13 kann nicht als ausgedachte Vorhersage nach dem Eintreten eines Ereignisses wegerklärt werden, da seine Abfassungszeit fraglos in den 730ern v.Chr. lag.

Zweitens sprechen die inneren Beweise in Jesaja 40-66 entschieden gegen die Möglichkeit einer nachexilischen Abfassung. Viele der Übel, die Jesaja in Kap. 1 und 5 beklagte und verurteilte, finden sich auch im »Deutero-Jesaja«. Vergleichen Sie Jesaja 1,15: »Auch wenn ihr noch so viel betet, höre ich nicht: eure Hände sind voll Blut« mit 59,3-7: »Denn eure Hände sind mit Blut befleckt und eure Finger mit Sündenschuld. Eure Lippen reden Lüge, eure Zunge murmelt Verkehrtheit. ... Ihre Füße laufen zum Bösen und eilen, unschuldiges Blut zu vergießen.« Ziehen Sie auch einen Vergleich zwischen Jesaja 10,1-2 und 59,4-9.

Zudem findet sich eine widerliche Heuchelei, die das religiöse Leben des Volkes verdirbt. Vergleichen Sie Jesaja 29,13: »Weil dieses Volk mit seinem Mund sich naht und mit seinen Lippen mich ehrt, aber sein Herz fern von mir hält und ihre Furcht vor mir nur angelerntes Menschengebot ist:...« mit Jesaja 58,2.4: »Zwar befragen sie mich Tag für Tag, und es gefällt ihnen, meine Wege zu kennen. Wie eine Nation, die Gerechtigkeit übt und das Recht ihres Gottes nicht verlassen hat, fordern sie von mir gerechte Entscheidungen, haben Gefallen daran, Gott zu nahen. ... Siehe, zu Streit und Zank fastet ihr und, um mit gottloser Faust zu schlagen.«

Drittens stellt Jesaja 40-66 den Götzendienst als gegenwärtiges Übel in Israel dar. In 57,4-5 bezeichnet der Prophet seine Landsleute als unverhohlene Götzendiener: »Über wen macht ihr euch lustig? ... die ihr brünstig geworden seid bei den Terebinthen, unter jedem grünen Baum, die ihr Kinder in den Tälern schlachtet unterhalb der Felsspalten?« Vergleichen Sie diese Stelle mit Jesaja 1,29: »Denn sie werden beschämt werden wegen der Terebinthen, die ihr begehrt« (Terebinthenhaine waren der Schauplatz für rituelle Prostitution und Exzesse in Verbindung mit dem Baalsdienst). Der Hinweis auf Kindesopfer lässt auf die Zustände während der Herrschaft von Manasse schließen (697-642 v.Chr.), der es zum Brauch machte, Säuglinge für Moloch und Adrammelech im Hinnom-Tal zu opfern (2Kö 21,6; 2Chr 33,6). Jesaja 57,7 spielt deutlich auf das Opfern auf den »Höhen« an, was in der Zeit von Ahas (743-728 v.Chr.) und Manasse in Juda praktiziert wurde. In Jesaja 65,2-4 lesen wir wieder: »Ich habe den ganzen Tag meine Hände ausgebreitet zu einem widerspenstigen Volk ... Die Leute, die mich beständig ins Angesicht reizen, in den Gärten opfern und auf Ziegelsteinen Rauchopfer darbringen, die in den Gräbern sitzen und in verborgenen Orten übernachten, die Schweinefleisch essen und Gräuelbrühe in ihren Gefäßen haben.«

Diese Hinweise auf den Götzendienst der Israeliten beweisen eindeutig, dass der Autor einen historischen Rahmen vor dem babylonischen Exil beschreibt. Dafür lassen sich zwei Gründe anführen.

Erstens befindet sich das bergige Terrain, die hohen Berge, nicht in Babylon; dort gibt es nichts anderes als eine breite, flache, angeschwemmte Ebene. Zudem waren die Bäume, aus denen hölzerne Schnitzbilder gemacht wurden und deren Restmaterial man anschließend für die Feuerstelle verwendete – die Zeder, Zypresse und Eiche (41,19; 44,14) –, allesamt unbekannt in Babylonien. Wenn wir überhaupt einen Respekt vor den inneren Beweisen des Textes haben, dann müssen wir (Doederlein zum Trotz) zum Schluss kommen, dass Jesaja 40-66 niemals in Babylonien verfasst werden konnte.

Zweitens schließen die Hinweise auf den Götzendienst die Möglichkeit aus (die von Duhm und vielen anderen spä-

teren Gelehrten vertreten wurde), dass Jesaja 40-66 in Wirklichkeit *nach* dem Fall Jerusalems verfasst wurde – im Libanon und teilweise in Juda nach dem Fall Babylons. Diese Möglichkeit kann ausgeschlossen werden, weil nur die ernsthaftesten und frömmsten Männer mit religiöser Überzeugung an der Neubesiedlung von Jerusalem und Juda beteiligt waren, nachdem Kyrus den jüdischen Exilanten gestattet hatte, in ihre Heimat zurückzukehren. Gerade einmal 10 Prozent nahmen dieses Angebot an (alles in allem fünfzigtausend), und ihre ausdrückliche Absicht war eine Staatsneugründung, die sie der Anbeung und dem Dienst Jahwes als dem einzig wahren Gott widmen wollten.

Wir haben sichere, nachprüfbare Beweise, dass im nachexilischen Juda des 6. und 5. Jahrhunderts v.Chr. kein Götzendienst praktiziert wurde. Diese Beweise stammen aus den Schriften von Haggai, Sacharja, Esra, Nehemia und Maleachi. In den Prophezeiungen und historischen Berichten dieser fünf nachexilischen Autoren erkennen wir, dass ihre Landsleute damals Sünde größtenteils verurteilten – doch Götzendienst in Israel wird nicht erwähnt. Es gab Mischehen mit ausländischen Frauen, die einen götzendienerischen Hintergrund hatten; die Reichen unterdrückten die Armen; der Sabbat wurde entweiht; der Zehnte wurde zurückgehalten; und auf dem Altar Gottes wurden kranke oder fehlerhafte Tiere dargebracht. Aber von Götzendienst ist nicht die Rede – was von den vorexilischen Propheten als die Hauptsünde des Volkes hervorgehoben wurde, als genau diejenige Sünde, für die sie Gottes Zorn zu spüren bekamen und die die völlige Zerstörung ihres Landes heraufbeschwor. Aus den Beweisen von Jesaja 40-66 lässt sich keine andere logische Schlussfolgerung ziehen als die eines vorexilischen Rahmens, der die Theorien eines Deutero-Jesaja und Trito-Jesaja (Dritter Jesaja) vollkommen zunichte macht. Solch antiübernatürliche Hypothesen können nur aufrechterhalten werden, wenn man die objektiven Beweise des hebräischen Textes, auf den sie sich angeblich gründen, außer Acht lässt.

Die letzte Überlegung, die wir hier noch anführen wollen, ist die Haltung Christi und der neutestamentlichen Autoren zur Verfasserschaft des Buches Jesaja. Berücksichtigen Sie hierfür folgende Stellen: (1) Matthäus 12,17-18 leitet ein Zitat aus Jesaja 42,1 mit folgenden Worten ein: »was durch den Propheten Jesaja geredet ist, der spricht«. (2) Matthäus 3,3 zitiert Jesaja 40,3 ganz ähnlich: »von dem durch den Propheten Jesaja geredet ist, der spricht«. (3) Lukas 3,4 weist auf Jesaja 40,3-5 wie folgt hin: »wie geschrieben steht im Buch der Worte Jesajas, des Propheten«. (4) In Apostelgeschichte 8,28 wird berichtet, dass der äthiopische Kämmerer »den Propheten Jesaja las«, insbesondere Jesaja 53,7-8. Anschließend fragte er Philippus: »Von wem sagt der Prophet dies? Von sich selbst oder von einem anderen?« (V.

34). (5) Vor dem Zitat aus Jesaja 65,1 enthält Römer 10,20 diese einleitenden Worte: »Jesaja aber erkühnt sich und spricht.« (6) In Johannes 12,38-41 finden wir zwei Zitate aus Jesaja: Jesaja 53,1 (in V. 38) und Jesaja 6,9-10 (in V. 40). In Vers 41 bestätigt Johannes diese beiden Verse, den einen vom »ersten« Jesaja und den anderen vom »zweiten« Jesaja: »Dies sprach Jesaja, weil er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete.« Das lässt deutlich erkennen, dass der inspirierte Apostel glaubte, dass sowohl Jesaja 6 als auch Jesaja 53 von demselben Jesaja geschrieben wurden.

In Anbetracht dieses entschiedenen neutestamentlichen Zeugnisses ist es schwer zu verstehen, wie Gelehrte, die sich als Evangelikale bezeichnen, für die Theorie eines Deutero-Jesaja eintreten können und sie sogar für eine legitime Möglichkeit für Evangelikale halten. Oder gibt es tatsächlich Evangelikale, die antiübernatürliche Theorien, die die Möglichkeit von vorzeitigen Prophezeiungen leugnen, vertreten können und sich dennoch Evangelikale nennen? Es ist fragwürdig, ob sie dies mit Integrität tun können!

Wie kann Jesaja 7,14 für eine Prophezeiung der Jungfrauengeburt Christi gehalten werden? Jesaja 7,16 scheint das absolut auszuschließen, und Jesaja 8,3 scheint die Prophezeiung zu erfüllen.

In einer großen nationalen Krise wurde das Königreich Juda von der Eroberung durch die nördliche Allianz zwischen dem abtrünnigen Samaria und dem heidnischen Damaskus bedroht (Jes 7,4-6). Hätten sie Erfolg gehabt, wäre Juda zu einem Satellitenstaat von Samaria geworden und später als Nation von den assyrischen Eindringlingen zerstört worden (die Samaria in dieser Zeit innerhalb von fünfzehn Jahren zerstörten).

Da Juda von einem bösen und gottlosen König namens Ahas regiert wurde, war seine Stellung als einziges bibelgläubiges Volk auf der Erde ernstlich gefährdet. Deshalb hatte es einen Befreier nötig, der es von der Sünde rettet, es zu großer geistlicher Stärke führt und der restlichen Menschheit den Weg der Errettung bezeugt. In diesen Prophezeiungen über Immanuel begegnete der Herr Judas Not.

In Jesaja 7,14 steht die Verheißung, dass »der Herr selbst euch ein Zeichen geben wird: Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären und wird seinen Namen Immanuel [d.h. ›Gott mit uns‹] nennen.« Wer sollte dieses Zeichen sein? In welchem Sinne wird er »Gott mit uns« sein? Die anschließenden Andeutungen weisen offensichtlich auf einen *Typus* von Immanuel hin, der in naher Zukunft als Beweis dafür geboren wird, dass Gott mit seinem Volk ist, um es zu retten.

Doch sollte auch ein *Antitypus* in entfernterer Zukunft geboren werden, der sowohl Gott als auch Mensch ist und sein Volk nicht nur von seinen menschlichen Unterdrückern befreien würde,

sondern auch von Sünde und Schuld. Außerdem sollte er als Nachfahre Davids für immer und ewig regieren. Somit würde sowohl der Typus des Immanuel als auch der Antitypus, der göttliche Erlöser, dieser doppelten Not gerecht werden.

In Jesaja 7,16 ist deutlich von einem Kind die Rede, das in den nächsten Jahren geboren werden würde: »Denn ehe der Junge weiß, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen [d.h. bevor er das Alter voller moralischer Verantwortlichkeit erreicht], wird das Land verlassen sein, vor dessen beiden Königen [d.h. Pekach von Samaria und Rezin von Damaskus] dir graut.« Die jüdischen Jungen wurden normalerweise im Alter von zwölf oder dreizehn Jahren als alt genug angesehen, um für ihre eigenen Sünden die Verantwortung zu übernehmen; dann würden sie lesen lernen und den Pentateuch als Barmitzwa (»Sohn des Gebotes«) erläutern.

Wenn diese Verheißung nun 735 v.Chr. gegeben wurde und das Kind innerhalb eines Jahres oder kurz danach geboren wurde, dann wäre es um 722 v.Chr. zwölf Jahre alt gewesen, zu der Zeit, als Samaria unter der assyrischen Belagerung fiel und als Nation für immer vernichtet wurde. Damaskus wurde bereits 732 von den Truppen Tiglat-Pilesers III. gestürmt und ausgeplündert. Dieses frühere Datum war ebenso vorausgesagt worden, denn in Jesaja 8,4 lesen wir von dem Sohn, den die Prophetin Jesaja schenken sollte: »Denn ehe der Junge zu rufen versteht: ›Mein Vater!‹ und: ›Meine Mutter!‹, wird man den Reichtum von Damaskus und die Beute von Samaria vor dem König von Assur hertragen.«

Um 732 wäre der Junge, der als Typus für Immanuel diente, zwei Jahre alt gewesen, und somit alt genug, um »Papa« oder »Mama« zu sagen. Dieser kleine Sohn des Propheten, der den von Gott gegebenen Namen Maher-Schalal Chasch-Bas (s. Jes 8,3) trug, zeigte ganz deutlich die Zeit für die Erfüllung der Verheißung von Judas Befreiung aus der augenblicklichen Krise an.

Zur Zeit von Jesaja 7,14 war die »Prophetin« in 8,3 eine Jungfrau und dem König Ahas und seinem Hof als die Frau bekannt, mit der Jesaja (zu diesem Zeitpunkt vermutlich Witwer, da er die Mutter seines Sohnes Schear-Jaschub in 7,3 durch deren Tod verloren hatte) verlobt war. Bevor sie heirateten, offenbarte der Herr Jesaja, dass sein erstes Kind von dieser gottesfürchtigen jungen Frau ein Junge sein würde. Und der Herr sagte ihm auch, welchen Namen er ihm geben sollte: »Es eilt der Raub, bald kommt die Beute« (UELB; was Maher-Schalal Chasch-Bas bedeutete und als Ermutigung für die assyrischen Eindringlinge gegen die Damaskus-Samaria-Koalition gedacht war).

Als dieser Junge zwölf Jahre alt war, hatten die Assyrer die israelitischen Gebiete schon so sehr verwüstet, dass große Teile nur noch als Weideland zu gebrauchen waren. Und der einstige Landwirt, der Obstgärten und Weizen-

felder besaß, sah seinen Besitz auf »eine junge Kuh und zwei Schafe« reduziert (Jes 7,21) und musste allein von Rahm und Honig leben (V. 15.22). Jesajas zweiter Sohn sollte also als Typus für den kommenden Immanuel dienen.

Aus dem Folgenden wird ebenso deutlich, dass eine weitaus größere Person in Sicht war, die als der göttlich-menschliche Antitypus kommen sollte und in seiner Person Immanuel, der Fleisch gewordene Gott, sein würde. Es ist von Bedeutung, dass Palästina von da an als das Land Immanuels bekannt sein sollte (s. Jes 8,8: »deines Landes … Immanuel«). Das hat eine weitaus größere Bedeutung als »das Land von Maher-Schalal Chasch-Bas«. Wegen Immanuel wird dem Volk und dem Land Israel eine Schlüsselrolle in Gottes Erlösungsplan zugesichert. Von dort wird der mächtige Erlöser kommen, über den in 9,5 prophezeit wurde: »Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn uns gegeben, und die Herrschaft ruht auf seiner Schulter; und man nennt seinen Namen: Wunderbarer Ratgeber, starker Gott, Vater der Ewigkeit [wie das hebräische *ʾabî-ʿaḏ* richtigerweise wiedergegeben werden sollte], Fürst des Friedens.« In Vers 7 ist von seiner messianischen Herrschaft die Rede. Das bezieht sich ganz deutlich auf den Fleisch gewordenen Gott, den göttlich-menschlichen König Jesus Christus, dessen souveräne Herrschaft ewig Bestand haben wird, weil er selbst ewig ist.

Um diesen Hinweis auf Christus in Jesaja 7,14 zu bestätigen, sagt das Neue Testament in Matthäus 1,22-23: »Dies alles geschah aber, damit erfüllt würde, was von dem Herrn geredet ist durch den Propheten, der spricht: Siehe, die Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Emmanuel [griech. Form des hebr. Immanuel] nennen, was übersetzt ist: Gott mit uns.«

Vielleicht noch eine kurze Bemerkung zu dem Wort für »Jungfrau«, das in Jesaja 7,14 verwendet wird. Die Grundbedeutung von *ʿalmāh* ist »Mädchen« oder »junge Frau«. Es ist daher ein nicht so präzises Wort für Jungfrau wie das hebräische *bᵉṯûlāh*, das in 1.Mose 24,16 (in Bezug auf Rebekka) für eine junge Frau verwendet wird, die noch keine geschlechtlichen Beziehungen hatte.

Dennoch stimmt es, dass sich das Wort *ʿalmāh* in den sieben Stellen, wo es in den hebräischen Schriften im Singular auftaucht, nie auf ein Mädchen bezieht, das ihre Jungfräulichkeit verloren hat, sondern nur auf eines, das unverheiratet und keusch ist – wie in 1.Mose 24,43, wo die Jungfrau (*bᵉṯûlāh*) Rebekka auch als *ʿalmāh* bezeichnet wird. Nach der hebräischen Anwendung drückt dieses Wort in etwa denselben Gedanken aus wie »Jungfrau«, auch wenn es weniger präzise ist als *bᵉṯûlāh*.

Es sollte berücksichtigt werden, dass *ʿalmāh* ein idealer Begriff für den zweifachen Aspekt der Immanuel-Prophezeiung in Jesaja 7,14 war. Die zukünftige Mutter des Typus, Jesajas angehende

Ehefrau, war bis zu ihrer Hochzeitsnacht Jungfrau. Aber die Jungfrau Maria war eine *virgo intacta*, als der Engel ihr verkündete, dass sie die Mutter Jesu würde. Bis zur Geburt ihres ersten Sohnes hatte Josef keinen Geschlechtsverkehr mit ihr (vgl. Mt 1,24-25).

Wie kann Christus in Jesaja 9,5 »Vater der Ewigkeit« genannt werden, wenn er Gott der Sohn ist?

In Jesaja 9,5 heißt es von dem kommenden Erlöser, dem Gott und Menschen Jesus Christus: »Man nennt seinen Namen: Wunderbarer, Ratgeber, starker Gott, *Ewig-Vater*, Friedefürst« (SCH2000). So wird dieser Vers üblicherweise übersetzt. Doch die Grundlage dafür ist fragwürdig, da das Hebräische *ʾabî ʿaḏ* liest, was wörtlich »Vater der Ewigkeit« (vgl. UELB; RELB) bedeutet. Sowohl *ʿaḏ* als auch *ʿolām* werden häufig im adjektivischen Sinn gebraucht und könnten auch hier so verstanden werden – doch der Kontext lässt dies nicht zu. Der vorangegangene Teil des Verses beschreibt seine Sohnschaft mit Begriffen, die in einer Weise an seine Fleischwerdung erinnern, dass eine Behauptung seines väterlichen Status innerhalb der Gottheit eher unpassend erscheint. Aus diesem Grund sollten wir diesen Ausdruck ganz wörtlich verstehen, nämlich dass er der Vater (d.h. der Urheber) von *ʿaḏ* ist, ein Begriff, der »immerwährend« bedeutet und mindestens 19-mal in Verbindung mit *ʿôlām* (»Zeitalter«, »Ewigkeit«) benutzt wird. Normalerweise weist er auf die unbegrenzt andauernde Zukunft hin und wird häufig gebraucht, um »ewig« oder »immerwährend« anzudeuten, in derselben Weise wie *ʿôlām*. Mit anderen Worten: *ʿaḏ* und *ʿôlām* scheinen nahezu synonym zu sein und könnten sich vielleicht sogar gegenseitig ersetzen, ohne dass die Bedeutung verändert werden würde.

Angesichts dessen scheint es vernünftig, den Ausdruck *ʾabî ʿaḏ* als »Vater der Ewigkeit« zu verstehen, im Sinne von »Urheber der Ewigkeit« – nicht im Sinne von anfangs- und endloser Ewigkeit (so wie es Gott zugeschrieben wird), sondern vielmehr im Sinne der ganzen Zeitspanne vom Anfang der Schöpfung bis zu ihrem endgültigen Ende. Mit anderen Worten: Dieser Titel weist auf Christus als den Schöpfer der Welt hin – wobei Welt als Zeitkontinuum zu betrachten ist. Die vollständigste Aussage darüber findet sich in Johannes 1,3 (»Alles wurde durch dasselbe [d.h. durch ›das Wort‹ oder auch ›ihn‹] …«).

Wer ist Luzifer in Jesaja 14,12? Satan oder der König von Babylon?

Die angesprochene Schriftstelle wurde wie folgt übertragen: »Wie bist du vom Himmel gefallen, du Glanzstern [Fußnote in der NASB: wörtl. *Hêlēl* ; d.h. »Leuchtender«, »Glänzender«], Sohn der Morgenröte! Wie bist du zu Boden geschmettert, Überwältiger der Nationen!« Der Titel *Hêlēl,* der in der KJV

(entsprechend der Lateinischen Vulgata) mit »Luzifer« übersetzt ist, wird in der Septuaginta mit *Heōsphoros* übertragen (bedeutet »Bringer des Morgens« und bezieht sich auf den Morgenstern). Die syrische Peschitta gibt ihn einfach als Eigennamen wieder, der *Hêlēl* stark ähnelt, und zwar als *'Aylel*. Ein urverwandtes Wort im Arabischen ist wohl *hilālun*, »ein Neumond«. Wenn es von der hebräischen Wurzel *hālal* (*halla* im Arabischen) abgeleitet wurde, was »hell strahlend« bedeutet (das verwandte Wort im Akkadischen ist *ellu* und trägt die adjektive Bedeutung »hell«), dann können wir *Hêlēl* mit der Bedeutung »Glänzender« verstehen. Offenbar ist das ein poetischer Name für die Person oder das Wesen, das in dieser Stelle angesprochen wird (in etwa wie *Jeschurun*, »der Rechtschaffene«, der in 5Mo 32,15; 33,5.26 und Jes 44,2 für Israel verwendet wird). Eine ähnliche Benennung für Assyrien (oder einen speziellen Assyrerkönig) in Hosea 5,13 und 10,6 ist *Yārē* (»lass ihn kämpfen« oder »[einer, der] kämpft« – von dem Verb *rî*, »streiten, kämpfen«). Diese Benennungen beziehen sich vermutlich nicht auf irgendeine historische Persönlichkeit.

Einige haben diesen babylonischen König mit Nabonidus oder Belsazar, dem letzten König von Babylon, identifiziert (wie Duhm und Marti vorschlagen). Doch das überhebliche Selbstvertrauen und der maßlose Ehrgeiz, der in Vers 13 dieses Kapitels zum Ausdruck kommt, kann wohl kaum in Einklang gebracht werden mit der abnehmenden Macht und dem Belagerungszustand Babyloniens während der letzten beiden Jahrzehnte seiner Existenz als Weltreich. Nur Nebukadnezar konnte eine solch übertriebene Vorstellung mit sich herumtragen, vollkommene Oberherrschaft über Himmel und Erde zu erlangen. (O. Proksch vertrat diese Identifizierung in seinem Buch *Jesaja I, Kommentar zum Alten Testament* [Leipzig, 1930].) Aber wie W.H. Cobb herausstellte (»The Ode in Isaiah XIV«, *Journal of Biblical Literature* 15 [1896]), war Nebukadnezar »weit davon entfernt, ein grausamer Unterdrücker zu sein«. J. Muilenburg (»The Book of Isaiah chaps. 40-66« in G. Buttrick, Hrsg., *Interpreters Bible* [Nashville: Abingdon, 1956]) behauptete, es gebe »vielerlei Anzeichen, dass die babylonische Herrschaft weder tyrannisch noch repressiv gewesen ist, zumindest nicht im Vergleich zur Rolle Assyriens«. (Seth Erlandsson liefert in *The Burden of Babylon* [Lund: Gleerup, 1970, S. 109-127] einen guten Überblick über eine moderne wissenschaftliche Diskussion in Bezug auf eine Auslegung dieses Kapitels.)

Der Ausschluss möglicher Kandidaten für die Identifizierung des »Königs von Babel« in Jesaja 14,4-23 führt zu der Schlussfolgerung, dass diese Gestalt in Wirklichkeit als umfassende Personifizierung von Babylon als Ganzem beabsichtigt war, das in einer Reihe mit den Gott widerstrebenden Weltmächten steht, die ihrem Gericht entgegeneilten. Es ist höchst bedeutsam,

dass diese Worte mit dem Zerstörungsurteil »Assyriens« im Land Israel (V. 24-27) sowie aller Heidenvölker (V. 26) schließen. Somit wurde Jesaja diese Prophezeiung vor der assyrischen Invasion von 701 v.Chr. gegeben, bei der Sanheribs scheinbar unbesiegbare Armee gewaltige Verluste hinnehmen musste. In diesen Worten wird aber auch der zukünftige Aufstieg und die zeitweilige Vormachtstellung der Stadt Babylon im Auge behalten, auch wenn es in Jesajas Tagen lediglich eine fremdbestimmte Provinz des assyrischen Reiches war.

All das steht in Bezug auf die Identifizierung Luzifers, des Glänzenden, der höhnisch als der »Sohn der Morgenröte« (*šāḥar*) angesprochen wird. Seine stolze Prahlerei (V. 13-14), dass er zum Himmel hinaufsteigen, seinen Thron über die Sterne Gottes setzen und auf dem Versammlungsberg im äußersten Norden (*ṣāpôn*, eine mögliche Anspielung auf den sagenumwobenen Berg *Ṣapûnu* der kanaanitischen Mythologie, den Olymp der ugaritischen Heldengedichte) sitzen würde, weist auf eine Erwartungshaltung hin, die weit über das hinausging, was für einen menschlichen Herrscher denkbar wäre. Aus diesem Grund muss *Hêlēl* mit Satan selbst, dem Erzrebellen des Himmels, identifiziert werden, der aus Gottes Gegenwart ausgestoßen wurde und dessen Bereiche Erde und Hölle sind. Nachdem Jesus von seinen Jüngern hörte, wie sie erfolgreich Dämonen ausgetrieben hatten, scheint er an diese Stelle gedacht zu haben, als er erklärte: »Ich schaute den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« (Lk 10,18). In dieser Aussage werden im Griechischen in etwa dieselben Worte verwendet wie in der Septuaginta-Version von Jesaja 14,12, nur dass »Glanzstern« (*Heōsphoros*) durch »Blitz« (*astrapē*) ersetzt wurde. Wir können durchaus schlussfolgern, dass Jesus Satan mit *Hêlēl* identifizierte.

Wie sollen wir Satan mit dem »König von Babel« in Verbindung bringen? Der König wird eindeutig für einen Menschen gehalten, da er der Vater von Nachkommen ist. Vers 21 enthält folgenden Befehl: »Bereitet für seine Söhne die Schlachtbank zu um der Schuld ihrer Väter willen!« Mit anderen Worten: Das Reich Babylon wird untergehen, und die Überlebenden der zukünftigen Katastrophe (Sturz Babylons durch die Meder und Perser im Jahr 539 v.Chr.) sollen dezimiert und für immer ihrer politischen Macht beraubt werden. Andererseits wird der gestürzte Staat des chaldäischen Babylons (bildhaft dargestellt durch eine madenbefallene Leiche im Grab, die in den Scheol hinabgebracht wird [V. 11]) von den Geistern toter Herrscher früherer Zivilisationen mit Spott und Hohn begrüßt. Sie sprechen das gefallene Babylon mit *Hêlēl* an, der schmachvoll aus dem Himmel geworfen wurde, nachdem er seine törichte und extravagante Prahlerei hinausposaunt hatte. Was wir hier vor uns haben, ist der Sieg über Satans Gefährten, die Satans eigene Niederlage wider-

spiegeln. Damit wird klar angedeutet, dass der Böse die treibende Kraft war, die hinter Babylon stand – und aller Wahrscheinlichkeit nach auch hinter Assyrien.

Erwähnenswert ist, dass das Standbild der vier Reiche in Nebukadnezars Traum, wie es in Daniel 2,35 beschrieben wird, in allen vier Epochen eine bestimmte Identität besitzt, bis zur Endzeit, wenn das fünfte Reich (die tausendjährige Herrschaft Christi) die ganze Konstruktion in Stücke zerschlagen wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Satan das Bindeglied zwischen allen vier. Aus diesem Grund taucht Babylon in der Endzeit als Symbol der verdorbenen Weltkultur und der Weltkirche auf und kommt in einer plötzlichen Katastrophe unvergleichlichen Ausmaßes zu Fall. In Offenbarung 14,8 heißt es: »Und ein anderer, zweiter Engel folgte und sprach: Gefallen, gefallen ist das große Babylon.« Auf den Fall des irdischen Babylons folgt der Fall des satanischen Drachens (Offb 20,2). Das scheint die Beteiligung von zwei Persönlichkeiten in Jesaja 14 zu bestätigen; beide fallen unter das schreckliche Gericht des allmächtigen Gottes, die teuflische Hauptperson und seine menschlichen Handlanger. Auf dramatische Weise wird dieser letzte Augenblick der arroganten Missachtung des Gottes der Hebräer, wie sie König Belsazar bei seinem Festmahl ausdrückte, zu einem Ende geführt durch die Unheil verkündende Handschrift auf der Palastwand, die einen unwiderruflichen und plötzlichen Untergang verkündete. »In derselben Nacht wurde Belsazar, der chaldäische König, getötet« (Dan 5,30).

Zwingt uns die Erwähnung von Kyrus dem Großen in Jesaja 44,28 und 45,1 nicht zu der Annahme, dass dieser Teil des Buches im 6. Jahrhundert verfasst wurde?

Diese Frage setzt voraus, dass Gott nicht in der Lage ist, einen zukünftigen Führer in der Menschheitsgeschichte vorherzusagen – zumindest nicht seinen Namen. Für diese Annahme lässt sich kein logischer Grund finden, es sei denn, es kann bewiesen werden, dass keine der anderen exakten Namensangaben der alttestamentlichen Propheten authentisch ist, sondern sie alle das Ergebnis eines frommen Schwindels sind. Aber eine solche Behauptung ist durch die Schrift leicht zu widerlegen. In 1.Könige 13,2 wird berichtet, dass ein Prophet Gottes aus Juda, der Jerobeams neues Heiligtum in Bethel besuchte (ca. 930 v.Chr.), Gottes Fluch über diesen Altar aussprach und den Namen des Königs voraussagte, der diesen Altar eines Tages zerstören würde. Der Prophet gab an, dass dieser König »Josia« heißen würde. In 2.Könige 23,15 lesen wir, wie Josia diese Prophezeiung über dreihundert Jahre später erfüllte (um 620 v.Chr).

In Micha 5,1 gibt der Prophet »Bethlehem« als den Geburtsort des zukünftigen Messias an. Es besteht aber keine

Möglichkeit, dass Micha nach der Geburt Jesu (ca. 6 v.Chr.) verfasst wurde. (Fragmente des hebräischen Textes von Micha in einem Manuskript der kleinen Propheten aus dem 3. Jahrhundert v.Chr. wurden in der vierten Qumranhöhle gefunden [vgl. F.M. Cross und S. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge: Harvard University, 1975), S. 406].) Da Jesus zweifellos in Bethlehem geboren wurde, ist der oben genannte Einwand gegen exakte Namensangaben unhaltbar.

Außerdem muss berücksichtigt werden, dass die exakte Namensangabe des zukünftigen Befreiers von Juda besonders passend für Jesajas Generation war. Während Manasses Herrschaft besiegelten der moralische Zusammenbruch und die Missachtung des Wortes Gottes, wie es in allen Schichten der judäischen Gesellschaft zu beobachten war, das Schicksal von Juda und Jerusalem. Die Warnungen aus 3.Mose 26 und 5.Mose 28 würden mit Sicherheit erfüllt werden. Aber welche berechtigte Hoffnung blieb den Israeliten, jemals wieder in die Heimat ihrer Vorfahren zurückzukehren, nachdem diese vollständig entvölkert war und die Überlebenden ins Exil geführt wurden? Es gab keine, außer einer ziemlich vagen Andeutung in 3.Mose 26,40-45 und vielleicht einigen Hinweisen in anderen Schriftstellen vor Jesaja.

Wenn die zukünftige Generation, die zur Zeit des Falls von Babylon 539 v.Chr. lebte, eine klare Bestätigung haben sollte, dass der Gott Abrahams und Moses noch immer über ihr nationales Schicksal wachte und sie wiederherstellen würde, wie es zuvor noch kein exiliertes Volk erlebt hatte, dann benötigte sie ein eindrucksvolles Zeichen seiner andauernden Gunst und Fürsorge. Das konnte kaum auf andere Weise so überzeugend vermittelt werden wie durch die exakte Namensangabe ihres Befreiers in den Tagen Jesajas. Als die mutlosen Exilanten von Kyrus' Aufstieg und seinen anschließenden Siegen über die Meder und Luditer hörten, erinnerten sie sich an Jesajas Prophezeiung über diesen Mann und glaubten, dass Gott wirklich etwas Neues für sie tun und sie in ihrem Land wiederherstellen würde.

Die Offenbarung des exakten Namens des zukünftigen Befreiers wird als Höhepunkt der gesamten Prophetie in Jesaja 44 präsentiert, und auch im ersten Teil von Kapitel 45 wird dieses Thema weitergeführt. Es kann nicht als spätere Hinzufügung betrachtet werden, da es als Schlussstein des Bogens in der Struktur dieses Abschnitts dient. Daher können wir sicher sein, dass es eine echte Voraussage eines zentralen Ereignisses in der Geschichte Israels ist, die sich über 150 Jahre nach der Prophetie erfüllen sollte.

Jeremia

Wie lässt sich Jeremia 7,22-23 mit 2.Mose 20,24 und den restlichen Opferbestimmungen vereinbaren, die Mose im Pentateuch festgehalten hat?

In Jeremia 7,22-23 werden Gottes Worte an Israel zitiert: »Denn ich habe nicht mit euren Vätern darüber geredet und ihnen nichts geboten über das Brandopfer und das Schlachtopfer an dem Tag, da ich sie aus dem Land Ägypten herausführte; sondern dieses Wort habe ich ihnen geboten: Hört auf meine Stimme, dann werde ich euer Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein! Und geht auf dem ganzen Weg, den ich euch gebiete, damit es euch wohlgeht!« Das klingt so, als hätte Gott zur Zeit Moses gar keine Opferforderungen aufgestellt. Doch viele Kapitel lang werden diese verschiedenen Bestimmungen über Opfer und Opfergaben mit den einleitenden Worten beschrieben: »Und der HERR sprach zu Mose und Aaron ...«

Liberale Gelehrte führen immer wieder diese Schriftstelle in Jeremia an, um zu beweisen, dass die Opferbestimmungen des mosaischen Gesetzes im 7. Jahrhundert v.Chr. unbekannt waren und weder Gottes noch Moses Zustimmung hatten. Diese Schlussfolgerung entbehrt jedoch jeglicher Grundlage. Jeremia 7,22-23 bezieht sich ganz deutlich auf das, was Gott Mose und den Israeliten in 2.Mose 19,5-6 sagte: »Und nun, wenn ihr willig auf meine Stimme hören und meinen Bund halten werdet, dann sollt ihr aus allen Völkern mein Eigentum sein ... Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und eine heilige Nation sein.« Außer der Passa-Anordnung in 2.Mose 12, die nichts mit Opfergaben auf dem Altar zu tun hatte, gab Gott den Israeliten bis zum 20. Kapitel, wo die Zehn Gebote verkündet wurden und in Vers 24 der Hinweis auf einen Opferaltar auftaucht, keine Opferbestimmungen.

Es sollte sorgfältig beachtet werden, dass in Jeremia 7 die ganze Betonung auf einem Gott wohlgefälligen und für ihn annehmbaren Opferdienst liegt. Anbeter müssen mit ergebenen und gläubigen Herzen und der aufrichtigen Absicht, Gottes Willen zu tun, zum Altar kommen. Die Verse 22-23 weisen dann darauf hin, dass das Buch, das von der göttlichen Befreiung des hebräischen Volkes aus der ägyptischen Sklaverei berichtet, die Herzenshingabe an die Bundesbeziehung zu Gott als entscheidende Voraussetzung nennt. Sie sollten sich als heiliges Volk verstehen, das zu einem neuen Leben im absoluten Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Willen Gottes berufen war. Abgesehen von dieser Herzenshingabe – ihrem Versprechen, für Gottes Herr-

lichkeit zu leben – konnten Gott rituelle Handlungen oder formelle Anbetungsdienste nicht zufrieden stellen.

Tatsächlich sagte Gott ihnen zu Beginn – »*an dem Tag*, da ich sie aus dem Land Ägypten herausführte« – nichts über Opfergaben und Opfer. Er machte sie nur auf ihre Herzenshingabe zu ihm aufmerksam, die mit der Absicht verbunden sein sollte, seinem Willen gehorsam zu sein. Ohne diese Absicht sind religiöse Handlungen nichts anderes als entsetzliche Heuchelei. Genau dieser Grundsatz wird in Jesaja 1,11-17 und Amos 5,21-26 gelehrt.

Um welchen König handelt es sich in Jeremia 27,1-11 – Jojakim oder Zedekia?

Der masoretische Text liest: »Im Anfang der Regierung Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, geschah vom HERRN dieses Wort zu Jeremia ...« SCH2000 sowie die engl. KJV und ASV halten an dieser Übertragung fest, wobei den englischen Versionen die Fußnote »richtigerweise *Zedekia*« beigefügt ist. Die RELB und UELB (und NASB) lesen: »Im Anfang der Regierung Zedekias, des Sohnes Josias« und liefern in der Fußnote folgende Notiz: »masoretischer Text: *Jojakims*« bzw. »im hebräischen Text steht irrtümlich: *Jojakims*«. In der NIV heißt es: »Früh in der Regierung Zedekias« mit der Anmerkung: »Ein paar hebräische Manuskripte und syrische ...; die meisten hebräischen Manuskripte *Jojakims*.« Die griechische Septuaginta lässt diesen ersten Vers ganz aus und beginnt das Kapitel mit Vers 2. Selbst Vers 3 dieses Kapitels spricht gegen die Richtigkeit der masoretischen Lesart: »Sende Nachricht an den König von Edom ... von Moab ... von Tyrus ... Sidon durch die Boten, die zu Zedekia, dem König von Juda, nach Jerusalem gekommen sind!«

Wie wahrscheinlich ist es, dass 608 oder 607 v.Chr. ein Wort Gottes an Jojakim übermittelt wurde – zu einer Zeit, als der ägyptische Pharao Necho die Oberherrschaft über Palästina hatte (nach seinem Sieg bei Megiddo im Jahr 609) und Nebukadnezar in Westasien noch gar nicht in Erscheinung getreten war (sein Sieg bei Karkemisch fand drei Jahre nach Jojakims Regierungsantritt statt)? Zudem weist der Inhalt dieser Worte auf eine gemeinsame Gesandtschaft an Zedekia und nicht an Jojakim hin, die von den benachbarten Nationen (außer Ägypten) an den judäischen Hof geschickt wurde. Es scheint, als widerlege der masoretische Text seine Lesart »Jojakim« in Vers 1. Textexperten vermuten, dass ein Kopist bei der Übertragung des sopherim-masoretischen Textes versehentlich das Wort aus Jeremia 26,1 als Überschrift des 27. Kapitels abgeschrieben hat. Das scheint eine plausible Erklärung für den Textfehler zu sein. Die Originalabschrift enthielt in 27,1 zweifelsfrei »Zedekia«, nicht »Jojakim«.

Wie ist Jeremia 31,31 mit seiner Prophezeiung des »neuen Bundes« zu verste-

hen? Bezieht sie sich ausschließlich auf die neutestamentliche Gemeinde oder wird sie in der Zeit erfüllt, wenn Israel als Volk an Christus glaubt?

Diese bemerkenswerte Prophezeiung fand ihre Erfüllung sehr deutlich in der neutestamentlichen Gemeinde in den Tagen der Apostel, beginnend mit der Ausgießung des Heiligen Geistes auf 120 Gläubige zu Pfingsten nach der leiblichen Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Jeremia 31,31-33 liest sich wie folgt: »Siehe, Tage kommen, spricht der HERR, da schließe ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund: nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe an dem Tag, als ich sie bei der Hand fasste, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen, – diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich doch ihr Herr war [oder nach einer anderen Auslegung sollte *wᵉ'ānōkî bā'altî bām* besser mit »so dass ich sie verwarf« übertragen werden, wie Hebr 8,9 andeutet], spricht der HERR. Sondern das ist der Bund, den ich mit dem Haus Israel nach jenen Tagen schließen werde, spricht der HERR: Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und werde es auf ihr Herz schreiben. Und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.«

Der Kontext dieser Bibelstelle in Jeremia spricht deutlich von der Wiederherstellung der Nation Israel nach dem Ende der babylonischen Gefangenschaft. Es wird der Wiederaufbau vorhergesagt vom Turm von Hananel bis zum Ecktor, über den Hügel Gareb und den Bach Kidron bis zum Rosstor (vgl. V. 38-40), was in den Tagen Nehemias (446-445 v.Chr.) eine Vorerfüllung fand, wie durch Nehemia 3,1.24.28 bestätigt wird. Doch die Einführung des Neuen Bundes beinhaltete die Ausgießung des Heiligen Geistes als dauerhaftem, innewohnenden Parakleten, entsprechend der Verheißung Christi in Johannes 14,17: »Ihr kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein.«

Jesus machte klar, dass die Gläubigen den Heiligen Geist erst nach seinem Kreuzestod und seinem anschließenden Sieg über Sünde und Tod durch seine Auferstehung erhalten würden. »Denn wenn ich nicht weggehe, wird der Beistand [Paraklet] nicht zu euch kommen; wenn ich aber hingehe, werde ich ihn zu euch senden« (Joh 16,7). Zu Pfingsten wurde der Heilige Geist auf die Gemeinde ausgegossen (die zu diesem Zeitpunkt nur aus jüdischen Gläubigen bestand), was die Verheißung aus Joel 3,1-5 (2,28-32 in der UELB) erfüllte. So wurde auf wundersame und dynamische Weise das Zeitalter des Neuen Bundes eingeführt. Von da an wird von den Gläubigen gesagt, dass sie der Tempel des Heiligen Geistes sind (1Kor 6,19; 1Petr 2,5), der in sich selbst das Wesen des Gesetzes (*tôrāh*) Gottes ist – darauf nimmt Jeremia 31,33 Bezug. Weil der Heilige Geist in der Seele oder dem Herzen des wiedergeborenen Gläubigen wohnt, ist dieses Gesetz wirklich auf ihre Herzen geschrieben.

Wie wir bereits betont haben, bestand die Gemeinde zu Pfingsten fast ausschließlich aus jüdischen Christen – und das für einige Jahre, bis zur Bekehrung des Hauptmanns Kornelius und seines Hauses, als die Nationen in die Gemeinschaft der Erlösten aufgenommen wurden. Der jüdische Apostel Paulus machte in Römer 2,28-29 klar, dass Gott im Zeitalter des Neuen Bundes (noch deutlicher als unter dem Alten Bund, als die bekehrten Heiden nur gelegentlich den Erlösten Israels hinzugefügt wurden) diejenigen als wahre Juden (d.h. errettete Gläubige, Kinder Gottes unter dem Gnadenbund) annimmt, die geistlich beschnitten sind – ganz gleich ob Hebräer oder Heiden. Er betrachtete sie als wahre Kinder Abrahams im Glauben (Gal 3,7.29). Im Verlauf der apostolischen Ära kamen die Glieder der christlichen Gemeinde zu großen Teilen aus den Reihen der Heiden, zum einen, weil sie in der Überzahl waren, und zum anderen, weil die Evangeliumsbotschaft ihren heidnischen Glaubensüberzeugungen deutlich überlegen war (die Juden besaßen bereits das Alte Testament). In Hebräer 8,6-13 wird diese Schriftstelle in Jeremia auf die christliche Gemeinde des 1. Jahrhunderts angewandt, zu der auch der Autor gehörte.

Andererseits ist völlig klar, dass die Gründung der neutestamentlichen Gemeinde aus Juden und Heiden nicht die vollständige Erfüllung von Jeremia 31,31-33 darstellt. Wie bereits erwähnt, zeigt der Kontext, dass Israel in den letzten Tagen als Volk zu einem lebensverändernden Glauben kommt und eine geistliche Wiedergeburt erfährt. Dieselbe Verheißung wird in Hesekiel 36,24-28 wiederholt:

> Und ich werde euch aus den Nationen holen und euch aus allen Ländern sammeln und euch in euer Land bringen. Und ich werde reines Wasser auf euch sprengen, und ihr werdet rein sein; von all euren Unreinheiten und von all euren Götzen werde ich euch reinigen. Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres geben; und ich werde das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben. Und ich werde meinen Geist in euer Inneres geben; und ich werde machen, dass ihr in meinen Ordnungen lebt und meine Rechtsbestimmungen bewahrt und tut. Und ihr werdet in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gegeben habe, und ihr werdet mir zum Volk, und ich, ich, werde euch zum Gott sein.

Diese Gnadenverheißung ist in ihrem Kontext an Israel in der Zeit des babylonischen Exils gerichtet. Auch hier findet sich eine deutliche Prophezeiung, die Israel als Volk betrifft – dasselbe Volk, das vor dem babylonischen Exil (unter dem Alten Bund) in Götzendienst und Untreue gefallen war. Wenn wir ins Neue Testament schauen, das die Vorerfüllung in der Gründung der neutes-

tamentlichen jüdisch-heidnischen Gemeinde bestätigt, sehen wir, dass auch Paulus von einer nationalen Erweckungs- und Bekehrungswelle im israelitischen Volk in den letzten Tagen berichtet. In Römer 11,25-27 enthüllt er:

> Denn ich will nicht, Brüder, dass euch dieses Geheimnis [Israels Wiederherstellung] unbekannt sei ... Verstockung ist Israel zum Teil widerfahren, bis die Vollzahl der Nationen hineingekommen sein wird; und so wird ganz Israel [d.h. das treue, geistliche Israel – alle wahren Kinder Abrahams im Glauben] errettet werden »... und dies ist für sie der Bund von mir, wenn ich ihre Sünden wegnehmen werde.«

Hier liegt uns ein klarer Fall einer zweistufigen Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiung vor: Jeremia 31,31-33 wurde in der neutestamentlichen Gemeinde erfüllt und wird in den letzten Tagen vollendet werden, wenn eine große nationale Erweckung unter dem jüdischen Volk stattfinden wird und die Juden sich dem Herrn Jesus als ihrem wahren Messias und Heiland zuwenden werden (Sach 12,10).

In Jeremia 36,30 wird behauptet, Jojakim hatte »niemanden als Nachkommen, der auf dem Thron Davids sitzt«. Aber in 2.Könige 24,6 und 2.Chronik 36,9 lesen wir, dass sein Sohn Jojachin nach ihm regierte. Ist das nicht ein Widerspruch?

Dieses Strafurteil über Jojakim (der gerade noch Jeremias Prophetien zerschnitten und ins Feuer geworfen hatte) beinhaltete, dass aus ihm keine Dynastie hervorgehen würde. Bei der Erfüllung dieses Urteils stellte sich heraus, dass 597 v.Chr., als Jojakim starb, sein Sohn Jojachin die Herrschaft über Jerusalem für lediglich drei Monate übernahm, bevor die Stadt unter der Belagerung von Nebukadnezars Armee fiel. Wahrscheinlich gab es während der unruhigen Belagerungszeit keine offizielle Krönungszeremonie. Auf jeden Fall war diesem Sohn nicht vergönnt, ab diesem Zeitpunkt auf dem Thron Judas zu bleiben. Stattdessen setzte das Chaldäerreich Zedekia, seinen Onkel, als Vasallenkönig auf den Thron, und Jojachin wurde in die Gefangenschaft nach Babylon geführt, aus der er nie mehr zurückkehrte.

Es sollte noch angemerkt werden, dass das hebräische Verb *yāšab* (»auf dem Thron sitzen«), wenn es für einen König benutzt wurde, ein gewisses Maß an Dauerhaftigkeit andeutet und nicht nur eine solch kurze Zeit wie neunzig Tage. So war es Jojakims Sohn Jojachin nicht gestattet, auf dem Thron zu sitzen und die davidische Dynastie fortzuführen. Im Gegenteil: Er wurde entmachtet, und keiner seiner Söhne oder Nachkommen sollte danach jemals wieder auf dem Thron Davids als König herrschen. Serubbabel könnte ein Nachfahre Jojachins durch Schealtiel gewesen sein (s. Mt 1,12) und eine Führungsrolle nach der Wiederherstellung Judas über-

nommen haben, doch er erlangte nie den Status eines Königs. (Die späteren jüdischen Könige des 2. und 1. Jahrhunderts v.Chr., die Hasmonäer, waren aus dem Stamm Levi und hatten keinerlei Verbindung zu Jojakim.)

Irrte sich Jeremia nicht in seiner Vorhersage einer babylonischen Invasion in Ägypten (Jer 43,7-13; 44,30)?

Wenn Jeremia sich einer falschen Prophezeiung in Bezug auf dieses wichtige Ereignis schuldig gemacht hätte, und wenn Nebukadnezar nie in Ägypten einmarschiert wäre, dann wäre Jeremia mit Sicherheit als falscher Prophet entlarvt (vgl. 5Mo 18,22) und folglich aus dem Kanon der hebräischen Bibel entfernt worden. Die Tatsache, dass seine Schriften von den Gläubigen als zuverlässig angenommen und bewahrt wurden, ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Invasion wirklich stattfand. Die archäologische Bestätigung findet sich im Beitrag zu Hesekiel 26, wo dasselbe Ereignis vorausgesagt wird – Nebukadnezars groß angelegte Invasion in Ägypten in seinem 37. Regierungsjahr (ca. 569 v.Chr.).

Hesekiel

Irrte sich Hesekiel nicht in einigen seiner Prophezeiungen? Wie können seine Schriften dann als kanonisch angesehen werden?

Hesekiel 26,3-14 enthält eine Reihe von eindrucksvollen Prophezeiungen, die den vollständigen Untergang der stolzen Handelsstadt Tyrus durch Nebukadnezars Armeen voraussagen. Aus 29,18 wird deutlich, dass Nebukadnezar die Inselstadt, die vor dem Festlandhafen von Tyrus lag, noch nicht erobert hatte. Ohne Zweifel hatten die Einwohner ihren wertvollsten Besitz aus der alten Stadt weggebracht, als sie erkannten, dass ihre Befestigungsanlagen der chaldäischen Belagerungsmaschinerie nicht standhalten konnten. Per Schiff hatten sie ihren Besitz auf die Inselfestung verlagert, die von Tyrus' gewaltiger Kriegsmarine vor dem Anlegen von Nebukadnezars Seemacht geschützt wurde. So hatte er jahrelang vergeblich versucht, diese Insel zu erobern. Als Entschädigung verhieß der Herr dem König ein erfolgreiches Vorgehen gegen Ägypten.

Bei einer sorgfältigen Überprüfung von 26,3-14 lässt sich eine zweiphasige Bestrafung für Tyrus entdecken. In den Versen 3-4 wird prophezeit, dass »viele Nationen gegen« die Stadt Tyrus heraufziehen und ihre Türme und Mauern niederreißen werden. Das stimmt mit dem chaldäischen Feldzug und seiner gründlichen Zerstörung der Festlandsstadt überein. In den Versen 5-6 wird davon berichtet, dass alle Ziegel, alle Steine und alles Entfernbare aus der zerstörten Stadt weggebracht wird – eine höchst ungewöhnliche Vorgehensweise für eine Stadt, die im Sturm erobert wurde. Normalerweise wurden solche Orte nicht leer geräumt, sondern als Trümmerhaufen zurückgelassen.

In den Versen 7-11 ist davon die Rede, dass Nebukadnezar die Mutterstadt an der Küste erobern, plündern und völlig zerstören würde. Aber Vers 12 scheint sich auf eine spätere Phase zu beziehen, da ein nicht näher bestimmtes »sie« ihr »Vermögen rauben« wird. In den Versen 13-14 weisen die Einzelheiten in bemerkenswerter Weise auf den späteren Angriff auf die Inselstadt von Tyrus hin, der von Alexander dem Großen (ca. 332 v.Chr.) erfolgreich ausgeführt wurde. Die Geschichte teilt uns mit, dass Alexander einen ehrgeizigen Plan entwickelte, nachdem seine Seemacht die Insel nicht stürmen konnte (aufgrund des entschlossenen Widerstandes der überlegenen tyrischen Flotte). Er ließ eine anderthalb Kilometer lange Mole von der Küste bis zur Ostmauer der Insel bauen. Als Material für diesen Damm benutzten die griechischen Eindringlinge jedes verfügbare Stück Fel-

sen oder Stein und warfen es ins Meer, bis nach mehrmonatiger Anstrengung die Mauer erreicht und durchbrochen war und die Stadt geplündert wurde. Weil sein Invasionsvorhaben sich so sehr in die Länge zog, entschloss sich Alexander, an Tyrus ein furchtbares Exempel zu statuieren. Er zerstörte die Inselstadt vollkommen, so dass sie nie wieder aufgebaut werden sollte (V. 14).

Die Festlandsstadt von Tyrus wurde später tatsächlich neu aufgebaut und reichte in der hellenistischen Zeit an ihre frühere Bedeutung heran. Doch die Inselstadt sank anscheinend ebenso unter den Spiegel des Mittelmeeres wie der Hafen von Cäsarea, den Herodes mit großem Kostenaufwand bauen ließ. Es blieben nur einige schwarze Riffe vor der Küste von Tyrus, die im 1. und 2. Jahrtausend v.Chr. nicht vorhanden gewesen sein konnten, da sie eine enorme Bedrohung für den Schiffsverkehr dargestellt hätten. Das Kap, das jetzt von der Küste herausragt, wurde wahrscheinlich entlang des alexandrinischen Dammes angeschwemmt, doch die Insel selbst brach auseinander und sackte ab. Uns liegen absolut keine Beweise dafür vor, dass sie nach Alexanders schrecklichem Racheakt jemals wieder aufgebaut wurde. Angesichts dieses Materials wurden die Prophezeiungen aus Kapitel 26, so unwahrscheinlich sie zur Zeit Hesekiels auch erscheinen mussten, bis ins kleinste Detail erfüllt – erst durch Nebukadnezar im 6. Jahrhundert und dann durch Alexander im 4. Jahrhundert.

Aber erfüllte sich die Verheißung aus Hesekiel 29,17-20? In Vers 8-16 finden wir eine allgemeine Prophezeiung über die vernichtende Niederlage Ägyptens gegen ausländische Eindringlinge, wobei die Verwüstung des ganzen Gebiets von Migdol im Nildelta bis nach Assuan weit im Süden vorausgesagt wird. Dieser bedauerliche Zustand sollte vierzig Jahre anhalten, in dieser Zeit suchte eine beträchtliche Anzahl von Ägyptern in anderen Ländern Schutz.

In den Versen 17-20 empfängt Nebukadnezar eine präzise Verheißung. Er wird für seine Enttäuschung bei Tyrus durch einen blendenden Erfolg in Ägypten entschädigt. Er wird zu den jüdischen Flüchtlingsgruppen vorstoßen, die 582 v.Chr. nach dem Mord an Gedalja aus Palästina geflohen waren und Jeremia mit sich weggeführt hatten. Jeremia prophezeite in Jeremia 43,8-13, dass Nebukadnezar sie dort aufspüren würde, sowohl in Tachpanhes als auch an allen anderen Orten in Ägypten, in denen sie sich niedergelassen hatten. Dort würde er sie töten oder gefangen nehmen und die ägyptischen Tempel niederbrennen.

Das Wort aus Hesekiel 29,17ff. wurde dem Propheten »im 27. Jahr« gegeben – wahrscheinlich sollte dies das 27. Regierungsjahr Nebukadnezars bezeichnen und nicht das des gefangenen jüdischen Königs Jojachin, auch wenn Hesekiel normalerweise auf Jojachins Herrschaft verweist, wenn er speziell jüdische Angelegenheiten anspricht. Da Nebukadnezar 605 v.Chr. gekrönt

wurde, musste es 578 gewesen sein. Höchstwahrscheinlich war es das Jahr, als Nebukadnezar zum ersten Mal in Ägypten einmarschierte, denn das würde zu der in Vers 11 vorhergesagten 40-jährigen Not passen. Somit ging 539 v.Chr. die Vorherrschaft der Chaldäer und deren schlechte Behandlung Ägyptens zu Ende, als Babylon durch die Streitkräfte von Kyrus dem Großen fiel. Obwohl die Ägypter unter einheimischen Königen wie Hophra (*Uaḥib-Ra*) 588-569 v.Chr. und Amasis (*Amosis II.*) 569-526 v.Chr. nationalen Widerstand leisteten, waren sie weder in der Lage, den schweren Schaden zu beheben, den die Chaldäer ihrem Land zugefügt hatten, noch konnten sie diese an ihren Grenzen abwehren.

Die griechischen Historiker erhielten aus ägyptischen oder persischen Quellen keine Informationen über die erfolgreiche chaldäische Aggression in dieser Zeit. Aber Josephus (*Altertümer* 10.9.5-7) verweist auf Ägyptens Eroberung durch Nebukadnezar um 582 v.Chr. Obschon dieses Datum etwas zu früh angesetzt erscheint, gibt es wohl keinen Grund, den gesamten Bericht als fiktiv abzutun. Jüngste Entdeckungen von Aufzeichnungen in babylonischer Keilschrift und in ägyptischer Hieroglyphenschrift bestätigen Josephus auf beachtliche Weise. Eine Keilschrifttafel, die von Pinches entdeckt und von Pritchard übersetzt wurde (ANET, S. 308), datiert eine von Nebukadnezars Invasionen in sein 37. Jahr (569 oder 568 v.Chr.). Zudem steht im Louvre die biographische Grab-Stele von *Nes-Hor*, auf der der Befehlshaber in der Regierungszeit von *Uaḥib-Ra* (wenn auch ohne Datumsangabe) von einer Invasion ins Niltal durch eine »Armee aus dem Norden« und Asiaten spricht, die im Niltal so weit vorstießen, dass sie die äthiopische Grenze bedrohten.

Diese zeitgenössischen Berichte aus Babylon und Ägypten dienen dazu, die Skepsis von Hesekiels Kritikern zu widerlegen. Doch selbst diese werden einräumen müssen, dass sich Hesekiels langfristige Prophezeiung über Ägypten erfüllte, wie sie in 29,15 vorausgesagt wurde. Nachdem die 40-jährige chaldäische Unterdrückung vorüber war und sich Babylon 539 dem medopersischen Reich beugte, gab es für Ägypten nur eine kleine Ruhephase, bevor Kambyses, Kyrus' Sohn, einmarschierte und Ägypten im Jahr 525 seinem Reich angliederte. Trotz kurzer Zeiten der Unabhängigkeit blieben die Ägypter bis 332 v.Chr. dem persischen Reich unterworfen, darauf folgten Alexander der Große und die ptolemäische Dynastie, die nach Alexanders Tod im Jahr 323 die Macht ergriff. Die Ptolemäer regierten Ägypten, bis Kleopatras Seeflotte 31 v.Chr. von Augustus in der Schlacht von Aktium besiegt wurde. Ab diesem Zeitpunkt behielten die Römer die Kontrolle über Ägypten bis zur byzantinischen Ära, und schließlich überrannten die Araber das Niltal in den 630ern n.Chr. Mit anderen Worten: Von der Zeit Nebukadnezars an bis heute war keine starke und dauerhafte ägyp-

tische Dynastie in Ägypten an der Macht. In diesem Sinne könnte es als »niedriger als die anderen Königreiche« (Hes 29,15) angesehen werden.

In Bezug auf die Prophezeiungen über den zukünftigen Tempel auf dem Berg Morija in Jerusalem, dem Hauptthema von Hesekiel 40-48, ist zu sagen, dass die Erfüllung dieser Kapitel bis heute noch aussteht. Wie wir in einem gesonderten Beitrag zeigen werden, werden sie ihre Erfüllung an der Schwelle des Tausendjährigen Reiches Christi erfahren. Wenn das der Fall ist, können sie wohl kaum als falsche Prophezeiungen abgestempelt werden.

Wer war der »Fürst von Tyrus« in Hesekiel 28? Hatte er eine Verbindung zu Satan?

In Hesekiel 26 und 27 wurden sehr genaue Prophezeiungen über die Zukunft des phönizischen Seehafens von Tyrus gegeben, in denen die Zerstörung der Festlandsstadt durch Nebukadnezar (26,6-11) und der küstennahen Inselstadt durch Alexander den Großen im Jahr 332 v.Chr. (26,3-5.12-14) vorausgesagt wurde. Die verheerenden Auswirkungen auf Handel und wirtschaftlichen Wohlstand der verschiedenen Städte und Völker, die mit Tyrus Handelsbeziehungen unterhielten, werden in 26,15-21 und im gesamten 27. Kapitel dargestellt. Die Stellen, in denen die Klage über den Untergang von Tyrus und den sich daraus ergebenden Ruin des Welthandels beschrieben werden, liefern ein Motiv, das in Offenbarung 18 auf noch eindrucksvollere Weise aufgegriffen wird, wo große Welthandelsstädte die plötzliche Zerstörung des endzeitlichen Babylons beklagen.

Diese alten Handelszentren, ob nun Tyrus oder Babylon, stehen für den Zusammenbruch der materialistischen Gesellschaft einer gottlosen Welt in der Endzeit. Der ganze Luxus und Wohlstand, für den diese verdorbene Zivilisation ihre Seele verkauft hat, wird ihr entzogen und sie desillusioniert und verzweifelt zurücklassen. In gewisser Hinsicht dient Tyrus als apokalyptisches Symbol des Zusammenbruchs der Welt in der Drangsalszeit.

Mit dieser Perspektive wechseln wir zu einer Überlegung in Bezug auf Kapitel 28. Der »Fürst« oder »Führer« (*nāgîḏ*) von Tyrus wird in 28,2 mit den Worten zitiert: »Gott bin ich, den Wohnsitz der Götter bewohne ich im Herzen der Meere!«, worauf Gott ihm antwortet: »Während du doch nur ein Mensch bist und nicht Gott; du aber erhebst dein Herz, als wäre es Gottes Herz.« In seiner Torheit und seinem Stolz stellte dieser Herrscher von Tyrus sich selbst und seine materiellen Interessen über den Willen und die Herrlichkeit Gottes. In seinem Irrsinn meinte er, wichtiger zu sein als der Schöpfer und Souverän des Universums – wie es tatsächlich jeder unerrettete Mensch tut, der die Forderungen der Herrschaft Gottes noch nicht anerkannt hat.

Tyrus wurde sprichwörtlich für seinen Geschäftssinn und sein erfolgrei-

ches Streben nach materiellen Zielen bekannt. Gott sagt ironisch: »Siehe, du bist weiser als Daniel [der zu diesem Zeitpunkt in Hesekiels Leben bereits zu Bekanntheit gelangt war], nichts Verborgenes ist dunkel für dich« (V. 3). Keine andere Welthandelsstadt konnte Tyrus beim Erwerb von Luxusgütern und Schätzen übertreffen. Genau diese finanzielle Vormachtstellung setzte die geistlose Welt mit echter Weisheit gleich. Dieser berauschende Erfolg hatte die Menschen von Tyrus dazu verführt, sich selbst zu vergöttern. Sie hatten die Vorstellung, dass sie durch diese Reichtümer Sicherheit und Macht kaufen könnten, ohne dass sie den Schutz und die Gnade Gottes benötigten. »Weil du dein Herz erhebst, als wäre es Gottes Herz [d.h. du glaubst, göttlich zu sein, und meinst, dass du dein Schicksal in deinen eigenen Händen hältst], darum, siehe, ich bringe Fremde über dich, die gewalttätigsten Nationen [d.h. die Chaldäer unter Nebukadnezar]« (V. 6-7).

In Hesekiel 28,12-15 wird die Illusion beschrieben, der der tyrische Staat verfallen war. Zum König von Tyrus sagt Gott: »Du warst das vollendete Siegel, voller Weisheit und vollkommen an Schönheit ... aus Edelsteinen jeder Art war deine Decke: ... Topas und Jaspis ... Saphir, Rubin und Smaragd« (V. 12-13). Mit anderen Worten: Tyrus verlangte nach dem Paradies unbegrenzter Genüsse der kostspieligsten materiellen Schätze, die mit Geld zu kaufen sind. Als die Menschen von Tyrus es hatten, glaubten sie, den Himmel auf Erden zu genießen. In Vers 14 heißt es dann weiter: »Du warst ein mit ausgebreiteten Flügeln schirmender Cherub [ein Vergleich mit dem Cherub, dessen Flügel den Deckel der Bundeslade im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels überschatteten], und ich hatte dich dazu gemacht [d.h. Gott gewährte Tyrus diesen beispiellosen Reichtum, auf den sich sein Größenwahn gründete].«

Die Tyrer glaubten, dass ihnen moralisch nichts vorzuwerfen wäre, da sie Reichtum als Belohnung und Bestätigung ihrer ethischen Vollkommenheit ansahen – sofern Moralvorstellungen in der Welt der Geschäftsleute überhaupt zählten. »Vollkommen warst du in deinen Wegen von dem Tag an, als du geschaffen wurdest [d.h. das war ihre Selbstsicht], bis sich Unrecht an dir fand« (V. 15). Als sich ihre stolze Stadt schließlich dem chaldäischen Rammbock und den plündernden babylonischen Kriegern beugen musste, entdeckten sie, welcher Selbsttäuschung sie unterlegen waren. Sie hatten gedacht, sie würden sicher auf Gottes heiligem Berg wohnen (oder dem ihres eigenen Gottes Baal). Doch Jahwes gerechtes Gericht stürzte sie von dort hinunter und fügte ihnen eine tiefe, demütigende Niederlage zu.

Es besteht nicht die Möglichkeit, den Führer oder König von Tyrus mit irgendeinem bestimmten Monarchen aus der tyrischen Dynastie zu identifizieren. Wie der »König von Babel« in Jesaja 14 dient dieser »König« als Symbol oder Personifizierung der Regierung und der

Einwohner des ganzen tyrischen Stadtstaats. Was eine Verbindung zu Satan betrifft, so liefert der Text keine entscheidenden Anhaltspunkte, dass der Fürst der Hölle indirekt – durch den Fürsten von Tyrus – angesprochen wird. Es gibt kaum einen Vers, der sich ausschließlich auf den Teufel anwenden ließe, sondern nur Verse, die sich auf die menschlichen Herrscher dieser Stadt beziehen. Die von einigen Autoren vertretene Theorie, dass dieses Kapitel einen Rückblick auf Satans persönlichen Werdegang vor seiner Rebellion und Vertreibung aus dem Himmel enthält, ist bestenfalls eine ungestützte Vermutung. Die hyperbolische Sprache in den gerade besprochenen Versen versteht man am besten als Selbstbetrug der tyrischen Millionäre und ihrer Geld liebenden Führer, deren Vorstellung vom Himmel nicht weiter reichte als ihre Schätze aus Rubinen und Gold, und deren Maßstab für Tugend ihr materieller Reichtum war. Allerdings sollte berücksichtigt werden, dass jede Gesellschaft, die sich an materialistische Werte verkauft, in gewisser Hinsicht unter der Herrschaft Satans steht und seine Sache entscheidend fördert. Sie wird auch an seinem endgültigen Gericht und seiner ewigen Vernichtung teilhaben (Offb 20,10).

Welche Bedeutung hat der Tempel in Hesekiels Prophezeiung (Hes 40-44)? Da Jesu Tod die Sünden der Welt gesühnt hat, ist es etwas verwirrend, wenn man von der Wiedereinsetzung von Tieropfern in einem zukünftigen Zeitalter liest.

Diese Frage setzt richtigerweise voraus, dass sich Hesekiels Prophezeiung über den Tempel auf die Zukunft bezieht, da sie bis heute noch nicht erfüllt wurde. Obwohl 516 v.Chr., nach Hesekiels Prophezeiung (von etwa 580 v.Chr.), ein jüdischer Tempel fertig gestellt wurde, gab es viele Unterschiede zwischen dem zweiten Tempel und den Angaben über diesen Tempel und sein Areal. Herodes' Restaurierung, so grandios sie auch war, erfüllte genauso wenig die Ansprüche von Hesekiels Entwurf. Seit der völligen Zerstörung des zweiten Tempels im Jahr 70 n.Chr. stand an diesem Ort kein Tempel mehr (abgesehen von islamischen Moscheen). So ist es auch nicht möglich, diese fünf Kapitel (die ausführlichere Angaben enthalten als die Beschreibung des ersten Tempels in 1.Könige 6-7) nur als symbolhafte Beschreibung der neutestamentlichen Gemeinde (des Tempels Christi) aufzufassen.

Wie sollen wir also die Opfer, auf die in Hesekiel 43,18-27 hingewiesen wird, verstehen? Diese Stelle sieht Brandopfer (*ʿōlôṯ*), Sündopfer (*ḥaṭṭāʾôṯ*) und Friedensopfer (*šᵉlâmîm*) vor, die in der alttestamentlichen Ära vor dem Kreuz von Golgatha alle stellvertretend für das Sühneopfer Christi standen. In Hebräer 10,11-14 wird uns erklärt, dass diese alttestamentlichen Opfer an sich nicht wirksam waren, um die Sünden der Gläubigen hinwegzunehmen. Sie

alle wiesen auf das Sühneopfer unseres Erlösers auf Golgatha hin. Jedes dargebrachte Opfer hatte die Eigenschaft eines Bankschecks, der sich auf das unbegrenzte Guthaben der zukünftigen Bezahlung durch Christus stützte. Als er sein Blut für uns gab, wurden alle unsere Sünden ein für alle Mal gesühnt. Versöhnende Blutopfer auf dem Altar Gottes waren nicht länger notwendig (oder möglich).

Daher können wir sicher sein, dass die in Hesekiel 43 erwähnten Opfer nichts mit der Sühnung von Sünden zu tun haben. Ihre Funktion entspricht dann der des Mahles des Herrn, das Christus für unser gegenwärtiges Zeitalter der Gemeinde als Gedächtnismahl einsetzte. Jesus sagte: »Dies tut zu meinem Gedächtnis ... Denn sooft ihr dieses Brot esst und den Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, *bis er kommt*« (1Kor 11,24.26). Aber wodurch werden Brot und Wein ersetzt, wenn unser Herr Jesus Christus im Tausendjährigen Reich zurückkommt, um Gottes Herrschaft auf der ganzen Erde einzuführen? Anscheinend werden erneut Blutopfer eingeführt, allerdings ohne die sühnende Funktion der alttestamentlichen Ära.

In Hesekiel 43 werden zwar dieselben hebräischen Begriffe wie im mosaischen Gesetz gebraucht, doch werden sie eine neue Bedeutung erhalten. Der alttestamentliche Prophet verwendete sie, weil sie den engsten Vergleich zu den Opfern im Tausendjährigen Reich darstellten und der hebräische Gläubige sie kannte. Aber wie so viele Begriffe, die in Verbindung mit der Endzeit gebraucht wurden, wurden auch die Bedeutungen dieser Opferbezeichnungen entsprechend den neuen Bedingungen des zukünftigen Zeitalters verändert. So wird auch der tausendjährige Tempel eine triumphale und Gott verherrlichende Bedeutung haben, statt nur ein Typus zu sein, der auf das sühnende und heiligende Werk eines zukünftigen Erlösers hinweist. Er wird allen Bürgern des herrlichen, messianischen Königreichs als Zentrum für Anbetung und Lobpreis dienen, wenn Jesus Christus nach seiner Wiederkunft tausend Jahre herrschen wird, um die Erde für Gott zu beanspruchen.

Daniel

Muss das Buch Daniel ins 6. Jahrhundert datiert werden?

Außer Jesaja stellt kein anderer alttestamentlicher Prophet eine solch ernsthafte Herausforderung für den Rationalisten dar wie Daniel. Sein Buch enthält nicht nur kurzfristige Prophezeiungen wie die 7-jährige Geisteskrankheit von Nebukadnezar (Kap. 4) und den nahe bevorstehenden Fall Babylons durch die medo-persischen Angreifer (Kap. 5), sondern auch solch langfristige Vorhersagen wie die über die vier aufeinander folgenden Königreiche (Kap. 2), die näheren Ausführungen dieser Abfolge – mit der Betonung auf den letzten Tagen (Kap. 7 und 8, letzteres mit dem besonderen Schwerpunkt auf dem dritten Königreich) –, die Prophezeiung über den Zeitpunkt des ersten Kommens Christi und das Grundgerüst der siebzig Jahrwochen (Kap. 9) und dem ausführlichen Bericht über die Konfrontation zwischen dem seleukidischen und dem ptolemäischen Reich und der Geschichte der beiden kleinen Hörner (Kap. 11).

Um die Wucht der Beweise für übernatürliche Inspiration zu umgehen, die in Daniel so zahlreich vorhanden sind, musste die rationalistische Gelehrsamkeit eine spätere Zeit in der jüdischen Geschichte finden, als alle »Prophezeiungen« bereits erfüllt waren. So kam die Regierungszeit von Antiochus Epiphanes (175-164 v.Chr.) gelegen, für die ein solch frommer Schwindel sehr leicht vorbereitet werden konnte. So mussten J.D. Michaelis und J.G. Eichhorn (die im 18. Jahrhundert die alte makkabäische Datumshypothese des neoplatonischen Philosophen Porphyrios aus dem 3. Jahrhundert n.Chr. wiederaufleben ließen) ein paar Änderungen an den textlichen Beweisen vornehmen. Daniel zeigt die Abfolge der vier Weltreiche wie folgt an: erstes Reich: Chaldäa; zweites Reich: Medo-Persien; drittes Reich: Griechenland; viertes Reich: Rom. Da die Römer jedoch erst 63 v.Chr. die Macht im Heiligen Land ergriffen, war es nötig, diese Identifizierung ganz und gar auszuschalten, um die makkabäische Datumshypothese der Rationalisten verteidigen zu können. Die Zeit der Makkabäer lag etwa um 167 bis 165 v.Chr. – oder hundert Jahre bevor Pompeius Palästina für die Römer besetzte. Somit wäre im Buch Daniel eine erfolgreich erfüllte Prophezeiung geblieben, hundert Jahre vor ihrem Eintreffen. Folglich versuchte man zu beweisen, dass das vierte Reich Griechenland war und nicht Rom, und dass die wirkliche Abfolge Chaldäa, Medien, Persien und Griechenland lautete. Andernfalls hät-

te die Theorie des späten Datums nicht überleben können, da das Auftreten von Pompeius nicht zu erklären gewesen wäre.

Im Beitrag über »Darius, den Meder« werden wir den Beweis dafür liefern, dass diese überarbeitete Identifizierung abzulehnen ist und Rom das vierte Königreich sein muss. Aber in dieser Vorbesprechung werden wir unsere Aufmerksamkeit auf die linguistischen Beweise im Buch Daniel richten, durch die sich jede Möglichkeit, Daniels Abfassung nach der Zeit der Perser zu datieren, ausschließen lässt. Mit der Fülle neuer Daten aus den Manuskripten der Höhlen vom Toten Meer (der Qumran-Literatur) ist es möglich, diese Frage ein für alle Mal zu beantworten. Da wir nun mindestens ein recht umfangreiches Midrasch-Dokument besitzen, das ursprünglich im Aramäisch des 3. Jahrhunderts v.Chr. verfasst wurde, und mehrere religiöse Dokumente im Hebräisch des 2. Jahrhunderts, ist es möglich geworden, einen sorgfältigen linguistischen Vergleich der aramäischen und hebräischen Kapitel in Daniel mit diesen fraglos aus dem 3. bzw. 2. Jahrhundert v.Chr. stammenden Qumran-Dokumenten vorzunehmen, die der Zeit der makkabäischen Aufstände sehr nahe lagen.

Wenn Daniel tatsächlich in den 160ern v.Chr. verfasst worden wäre, hätten Vokabular, Morphologie und Syntax dieser Qumran-Manuskripte in etwa dieselben allgemeinen Merkmale aufweisen müssen wie Daniel. Doch die Ergebnisse der Vergleiche zeigen, dass Daniel 2-7 in linguistischer Hinsicht mehrere Jahrhunderte älter ist als die apokryphe Form des ersten Buches Mose. Folglich konnten diese Kapitel nicht erst im 2. oder 3. Jahrhundert verfasst worden sein, sondern müssen – allein aus philologischen Gründen – in das 5. oder späte 6. Jahrhundert datiert werden. Sie müssen im östlichen Teil der aramäischsprachigen Welt (wie z.B. Babylon) geschrieben worden sein statt in Palästina (wie es die Theorie des späten Datums verlangt). Der Beweis dafür ist fachspezifischer Natur und wäre für diese Art Lexikon kaum angebracht (da hier für einen Großteil der Leserschaft keine gründlichen Kenntnisse in Hebräisch, Aramäisch und Griechisch vorausgesetzt werden). Doch jene, die in Hebräisch und Aramäisch geschult sind, finden die Zusammenfassung dieser Beweise in meinem Buch *A Survey of Old Testament Introduction* (S. 391-393). Das 11. Kapitel meines umfassenderen und maßgeblicheren Werkes »The Aramaic of the Genesis Apocryphon Compared with the Aramaic of Daniel« findet sich in Paynes *New Perspectives*. Siehe auch meinen Artikel »The Hebrew of Daniel Compared with the Qumran Sectarian Documents« in Skiltons *The Law and the Prophets* (Kap. 41).

Die nachstehende Schlussfolgerung über die apokryphe Form des ersten Buches Mose findet sich in meinem Buch *A Survey of Old Testament Introduction* (S. 169):

> Die Tatsache, dass Worte aus dem Targum und dem Talmud in diesem Dokument in Fülle vorhanden sind, deutet auf eine beträchtliche Zeitspanne zwischen seiner Abfassung und der von *Esra* und *Daniel* hin. Sein Gebrauch von normalen semitischen Satzstellungen im Vergleich zu Daniels Vorgehensweise, das Verb im Verlauf eines Satzes erst gegen Ende zu verwenden, weist auf einen deutlichen Unterschied hin – entweder hinsichtlich des geographischen Ursprungs (was die Möglichkeit ausschließen würde, dass *Daniel* während der Zeit der Makkabäer in Palästina verfasst wurde) oder in der Abfassungszeit. Beide Schlussfolgerungen sind für die pseudepigraphische Theorie fatal. Daher kann mit Recht gesagt werden, dass das Gesamtzeugnis dieser Schriftrolle [der apokryphen Form des ersten Buches Mose] dazu veranlasst, eine lang gehegte Position der höheren Kritik aufzugeben. Somit ist die Echtheit von Daniels Verfasserschaft eine noch attraktivere Option, als sie es schon zuvor war.

In *New Perspectives* (S. 480-481) finden wir die folgenden Schlussbemerkungen:

> In Anbetracht des ganzen Materials, das unter den vier eben besprochenen Gesichtspunkten angeführt wurde, scheint es mehr als deutlich zu sein, dass ein Datum aus dem 2. Jahrhundert für die hebräischen Kapitel von *Daniel* aus linguistischen Gründen nicht länger vertretbar ist. Angesichts der wesentlich späteren Entwicklung in den Bereichen Syntax, Wortfolge, Morphologie, Vokabular, Schreibweise und Wortgebrauch ist es absolut unmöglich, *Daniel* in dieselbe Zeit einzuordnen [wie die Dokumente der jüdischen Sekte]. Im Gegenteil: Die Hinweise lassen darauf schließen, dass Jahrhunderte zwischen ihnen gelegen haben müssen. ... Anhand einer solchen Flut von objektivem Material, das auf eine Zeitspanne von Jahrhunderten zwischen den beiden literarischen Werken hinweist, muss jede aufrichtige Überprüfung zu dem Schluss kommen, dass für das Buch Daniel ein Datum aus dem 2. Jahrhundert vollkommen außer Frage steht. ... Die völlige Abwesenheit von griechischen Lehnwörtern, mit Ausnahme von international verbreiteten Musikinstrumenten [in Dan 3,5], weist unmissverständlich auf eine Abfassungszeit vor der alexandrinischen Eroberung hin. Es ist absolut unvorstellbar, dass nach 160 Jahren griechischer Vorherrschaft (auf denen die makkabäische Theorie besteht) in einem literarischen Werk aus den 160ern v.Chr. keine griechischen Begriffe aus Regierung und Verwaltung benutzt werden, und das weder in den aramäischen Kapiteln noch in den hebräischen. Aber nachdem eine erhebliche Menge an neuen Dokumenten aus der ersten Qumranhöhle

> veröffentlicht und gründlichen Analysen unterzogen wurde, ist es offenkundig, dass die makkabäische Datumstheorie, trotz ihrer großen Anziehungskraft für den Rationalisten, vollkommen falsch ist. Nur ein dogmatischer Aufklärungsfeind kann jetzt noch an ihr festhalten, muss dann aber alle Ansprüche auf intellektuelle Ehrbarkeit aufgeben.

Müssen wir also auf das späte 6. Jahrhundert v.Chr. als Abfassungszeit für das Buch Daniel zurückgreifen? Da Daniel zwischen 620 und 615 v.Chr. geboren sein musste, können wir kaum annehmen, dass er nach 530 noch lebte und 85 oder 90 Jahre alt wurde. Das bedeutet, dass die abschließende Form seiner Memoiren gegen 530 fertig gestellt war und wir nach linguistischen Anzeichen aus dieser Zeit suchen sollten, falls sein Werk echt ist. Zweifellos erlebte er noch den Fall Babylons durch die medo-persischen Armeen von Kyrus dem Großen im Jahr 539. Für etwa ein Jahr diente er unter Kyrus' Vizekönig, Darius dem Meder, und hatte mit der neuen persischen Terminologie zu tun, die begonnen hatte, im Verwaltungs- und Regierungsbereich in das babylonische Aramäisch einzudringen. Die fünfzehn Lehnworte aus dem Persischen, die in Daniels aramäischen Abschnitten auftauchen, können leicht mit Daniels engem Kontakt mit dem persischen Beamtentum in den 530ern erklärt werden. Nachdem wir nachgewiesen haben, dass das Buch Daniel vor der griechischen Eroberung – und somit in der Zeit der Perser – verfasst worden sein musste, gibt es keinen überzeugenden Grund, ein Datum von 530 v.Chr. zurückzuweisen. Das Phänomen, dass selbst bis ins 1. Jahrhundert n.Chr. hinein Ereignisse erfolgreich vorhergesagt wurden, ist sicherlich ein Kennzeichen, das ausschließlich auf göttliche Inspiration zurückzuführen ist, und alle Ansprüche auf eine späte Datierung sind durch das Buch widerlegt worden. Wir können es als das annehmen, was es behauptet zu sein: die persönliche Abfassung von Daniel (wie in 7,1-2.15.28; 8,1.15.27; 9,2.21-22; 10,1-2; 12,5 bestätigt).

Für den konsequenten Evangelikalen ist die Sache jedoch endgültig durch die Tatsache geklärt, dass Christus in seiner Rede auf dem Ölberg auf Daniel verweist (Mt 24,15). Dort erwähnt Jesus »den Gräuel der Verwüstung, von dem durch [*dia* im Genitiv] Daniel, den Propheten, geredet ist«. Dieser Begriff »Gräuel der Verwüstung« (oder »Gräuel, der verwüstet«) findet sich in Daniel 9,27; 11,31; 12,11. Wichtig ist, dass sich Christus nicht nur auf ein alttestamentliches Buch namens »Daniel« bezog, sondern auf Daniels persönliche Übermittlung, da *dia* im Genitiv immer eine persönliche menschliche Übermittlung andeutet. Wenn diese Worte von Christus zuverlässig überliefert sind – was natürlich der Fall ist –, dann können wir daraus nur schließen, dass Christus persönlich glaubte, dass die historische Person Daniel der Autor des Buches

war, das diesen eschatologischen Hinweis enthielt. Außerdem machte Christus deutlich, dass die Erfüllung der Prophezeiung über diesen »Gräuel der Verwüstung« noch zukünftig war. Sie wurde nicht durch die Ereignisse von 168 v.Chr. erfüllt, auch wenn ein Typus dieses Gräuels von Antiochus im Jerusalemer Tempel aufgestellt wurde.

Gibt Daniel 1,1 ein falsches Invasionsdatum von Nebukadnezar an?

In Daniel 1,1 wird gesagt, dass Nebukadnezar zum ersten Mal im »dritten« Jahr der Regierung Jojakims von Juda in Palästina einmarschierte. Doch in Jeremia 46,2 wird angegeben, dass Nebukadnezars erstes Jahr Jojakims »viertes« Regierungsjahr war. Was ist richtig? Beides stimmt. Nebukadnezar wurde 605 v.Chr. zum babylonischen König gekrönt, was nach dem babylonischen System Nebukadnezars »Thronbesteigungsjahr« war. Sein erstes Regierungsjahr begann also erst am Neujahrstag 604. Aber nach dem judäischen System war das Thronbesteigungsjahr das erste Regierungsjahr eines Königs. Da Jojakim 608 vom Pharao Necho zum König über Juda ernannt wurde, zählte man 605 als sein viertes Jahr (als Bewohner Jerusalems folgte Jeremia natürlich dieser Zählweise). Aber nach der babylonischen Berechnung (die Daniel in Babylon verwendete) war 605 Jojakims »drittes« Jahr (seit seinem ersten Regierungsjahr ab dem Neujahrstag 607). Folglich sind beide Aussagen richtig, und beide beziehen sich auf dasselbe Jahr: 605 v.Chr. – das Jahr von Nebukadnezars großem Sieg in der Schlacht von Karkemisch.

Warum bezeichnet Daniel die Sterndeuter als Chaldäer?

Zum ersten Mal werden die »Chaldäer« (hebr. *Kaśdîm*) in Daniel 2,2 als eine Klasse von Astrologen-Priestern vorgestellt, zusammen mit den »Wahrsagepriestern«, »Beschwörern« und »Zauberern«. Offenbar wird dieser Begriff nicht in ethnischer Hinsicht verwendet. Aus ethnischer Sicht waren Nebukadnezar und die meisten seiner politischen und militärischen Führer »Chaldäer«. Einige haben behauptet, dass dieser nicht-ethnische Gebrauch des Begriffes in Daniel 2,2 und anderswo die Verwirrung des »späten Autors« des Buches Daniel widerspiegelte, der wahrscheinlich um 165 v.Chr. schrieb. Diese Theorie wird jedoch durch die Tatsache zunichte gemacht, dass der wirkliche Verfasser von »Daniel« (nämlich Daniel selbst, der sein Buch um 530 v.Chr. schrieb) *Kaśdîm* auch im ethnischen Sinn benutzt. In 5,30 bezeichnet er Belsazar als den »chaldäischen König« (aramäisch: *malkā' Ḵaśdā'ē*). (Wahrscheinlich waren die »chaldäischen Männer« [s. UELB; *guḇrîn Kaśda'în*] in 3,8, die die drei Freunde von Daniel anklagten, hohe Regierungsbeamte und keine Wahrsagepriester [nach Brown-

Driver-Briggs, *Lexicon*, S. 1098].) Ein solch unterschiedlicher Gebrauch dieses Begriffs kann nicht durch die Theorie einer späten Verfasserschaft erklärt werden. Tatsache ist, dass der Autor von Daniel diese Bezeichnung auf zweierlei Weise verwendet: (1) im astrologischen Sinn und (2) im ethnischen Sinn. Wie kann das sein? Gibt es irgendeine Erklärung für diese Homonyme? Ja, und zwar die Erklärung, dass ein alter Begriff durch drei Sprachen hindurch weitergegeben wurde.

Wie Robert Dick Wilson von Princeton herausstellte (*Studies in the Book of Daniel*, Reihe 1 [New York: G.P. Putnam's Sons, 1917]), bedeutete die sumerische Kombination *Gal-du* »Baumeister«. Es war ein Titel, der diesen Astrologen-Priestern verliehen wurde, die Sternenkarten entwarfen, indem sie die sichtbaren Sterne in kleine Felder einer Karte einteilten, ähnlich dem Grundriss eines Hauses. Der Begriff *Gal-du* erscheint auf einer Tafel, die ins 14. Jahr von Schamasch-Schumukin von Babylon (668-648 v.Chr.) zurückdatiert.

Die Verwechslung von *Kal-du* (die akkadische Schreibweise des sumerischen Wortes *Gal-du*) mit der Bezeichnung für das chaldäische Volk kam so zustande: Dieser Name, ursprünglich *Kasdu* oder *Kašdu,* wurde im babylonischen Dialekt des Akkadischen später *Kaldu* ausgesprochen. Dies kam dadurch zustande, dass ein Zischlaut vor einem Zahnlaut zu einem *l* abgeändert wurde. Somit wurde die Präposition *ištu* (»aus«) im späteren Babylonisch *ultu* ausgesprochen; *aṣṭur* (»ich schrieb«) veränderte sich zu *altur*. Das letzte Stadium begann während des Aufstiegs des neobabylonischen Reiches unter Nabopolassar und seinem Sohn Nebukadnezar. In dieser Zeit des nationalen Wiederauflebens (nachdem endlich das assyrische Joch abgeworfen war) versuchten sie, ihre literarische Sprache in der früheren klassischen Form wiederherzustellen. Das bedeutete, dass alle Zischlaute, die vor Zahnlauten zu einem *l* geworden waren, wieder ihre ursprüngliche Aussprache erhielten. So war es nur natürlich, dass *Kaldu*, das ursprünglich von *Kal-du* (*Gal-du*) stammte, unhistorischerweise zu *Kaśdu* wurde (der Plural war *Kaśdī*, hebräisch *Kasdîm*, aramäisch *Kasdîn* – oder *K̲asdā'ē* im emphatischen Zustand). Dieser Begriff traf mit dem ethnischen *Kaldu* (Plural *Kaldî*) zusammen, das ursprünglich von *Kašdu* stammte. (Beachten Sie, dass die Griechen den Namen vor der neobabylonischen Reform aufgriffen und das Volk *Chaldaioi* nannten, woher unsere deutsche Übersetzung »Chaldäer« stammt.)

Ist in Daniel 5 nicht hinsichtlich der Identität des letzten babylonischen Königs ein Fehler enthalten? War es nicht Nabonidus statt Belsazar?

Im Gegenteil: Die biblische Aussage wurde auf eindrucksvolle Weise durch archäologische Funde bestätigt. In den vorangegangenen Jahrhunderten haben viele Gelehrte fälschlicherweise

angenommen, dass »Belsazar« nur eine legendäre Gestalt gewesen sei, weil seit Herodot kein griechischer Historiker irgendetwas über Belsazar wusste oder seinen Namen erwähnte. Obwohl Nabonidus (*Nabu-na'id* nach der Schreibweise der Keilschrift) tatsächlich der babylonische Hauptkönig während des Untergangs des Chaldäerreiches war, ist nun gründlich bewiesen worden, dass er zur Zeit von Kyrus' Invasion in Babylonien sein Hauptquartier im nordarabischen Tema aufgeschlagen hatte. Daher übte sein Sohn Belsazar in Babylon die Macht aus (das zu jener Zeit für alle Belagerungsarmeen als uneinnehmbar galt). Bereits mehrere Jahre zuvor wurde er unter der Regierung seines Vaters zum Vizekönig gekrönt.

Ausgrabungen bei Ur haben eine Inschrift von Nabunaid zum Vorschein gebracht, die Gebete für ihn selbst und seinen erstgeborenen Sohn *Bel-sharuṣur* enthielt. Solche Gebete wurden nur für den herrschenden Monarchen dargebracht. Andere Keilschriftdokumente berichten, wie Belsazar im Tempel von Sippar Schafe und Rinder als »Opfergaben des Königs« darbrachte. Da Belsazars Name zur Zeit von Herodot (ca. 450 v.Chr.) in Vergessenheit geraten war, ist sicher, dass der Autor von Daniel 5 sein Werk um einiges *früher* als 450 v.Chr. geschrieben haben musste. Dieser Verfasser war sich auch darüber bewusst, dass Belsazar 539 v.Chr. nur der zweite König von Babylon war, denn dieser konnte Daniel für die Deutung der Schrift an der Wand nur anbieten, als »Dritter im Königreich« zu herrschen (vgl. 5,7.16.29). (Weitere Einzelheiten zum Thema finden sich in Raymond P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* [New Haven: Yale, 1929].)

Gibt es eine Bestätigung für die Existenz von »Darius dem Meder«?

»Darius der Meder« wird zum ersten Mal in Daniel 6,1 erwähnt: »Und Darius, der Meder, übernahm die Königsherrschaft [über das einstige Chaldäerreich], als er 62 Jahre alt war.« Einige Gelehrte, die ein spätes Abfassungsdatum von Daniel vertreten, behaupten, (1) dass es nie einen Meder namens Darius gab, da er ansonsten in keinem alten uns erhalten gebliebenen Dokument erwähnt wird; (2) dass der Name Darius von dem makkabäischen Autor aufgegriffen wurde, weil ihn die reale Abfolge in der persischen Geschichte verwirrte und er einen legendären Mederkönig mit Darius I. (522-484 v.Chr.) verwechselte, der Perser war und nicht Meder; (3) dass der Autor fälschlicherweise voraussetzte, dass die Meder Babylon eroberten (und nicht Kyrus der Perser) und sie unter diesem legendären »Darius« annahmen, ein Weltreich aufrechterhalten zu können, bevor sie von den Persern besiegt wurden.

Auf diese Weise sind die Befürworter des makkabäischen Datums in der Lage, die »vier« Königreiche in Nebukadnezars Traum zu erklären (Dan 2): (1) Chaldäa, (2) Medien, (3) Persien, (4)

Griechenland – was den Vorteil hätte, den prophetischen Horizont von »Daniel« nicht über 165 v.Chr. hinausreichen zu lassen. (Die traditionelle Identifizierung des vierten Reiches mit Rom wirft das Problem auf, dass sie eine echte Prophezeiung voraussetzt, was nach der höheren Kritik der Rationalisten nicht gestattet wäre.) Die Vertretbarkeit der makkabäischen Datumshypothese beruht auf dieser Erklärung von »Darius dem Meder«. Deshalb ist Darius eine sehr wichtige Person und verdient unsere besondere Aufmerksamkeit.

Aus folgenden Gründen kann Darius, der Sohn des Hystaspes, nicht mit Darius dem Meder identifiziert werden:

1. Darius I. war ein geborener Perser, ein Cousin von König Kyrus, und kein Meder.
2. Darius I. war ein junger Mann, als er 522 den Betrüger Gaumata ermordete (der behauptete, Smerdis, der Sohn von Kyrus, zu sein). Darius konnte nicht 62 Jahre alt sein, vielmehr war er wahrscheinlich in den Zwanzigern.
3. Darius I. ging Kyrus als König von Babylon nicht voraus, sondern herrschte sieben Jahre nach dem Tod von Kyrus dem Großen. Dennoch behaupten die Vertreter der liberalen Theorie, dass der Verfasser von Daniel glaubte, dass er vor Kyrus herrschte.
4. Eine solche Verwirrung über die wahre Nationalität und zeitliche Abfolge von Darius dem Großen wäre in der hellenistischen Welt im 2. Jahrhundert v.Chr. undenkbar gewesen, denn sogar im Nahen Osten musste jeder Schuljunge Xenophon lesen, wenn nicht sogar Herodot und andere griechische Geschichtsschreiber aus dem 5. und 4. Jahrhundert v.Chr. Selbst im hellenistischen Palästina wurden diese Autoren überall gelesen und bewundert. Von Xenophon und Herodot erhalten wir unsere Informationen über Kyrus und Darius. Jeder griechisch schreibende Autor oder Verfasser im hellenistischen Einflussbereich, der Darius zeitlich vor Kyrus platziert hätte, wäre öffentlich ausgelacht worden. Und seinen Schriften hätte niemand mehr Glauben geschenkt.

Deshalb müssen wir zu dem Schluss kommen, dass Darius der Meder und Darius der Perser nichts miteinander zu tun haben und das Durcheinander nur in den Köpfen der Vertreter der späten Datumstheorie herrscht, nicht aber beim Verfasser von Daniel. Und dennoch ist es wahr, dass die Ergebnisse der Archäologie bisher noch keine Hinweise auf »Darius den Meder« entdeckt haben. (Bis zum späten 19. Jahrhundert traf dies auch auf Belsazar zu, den Vizekönig unter der Herrschaft seines Vaters Nabonidus. Die Vertreter der makkabäischen Datumstheorie pflegten zu behaupten, dass er eine weitere fiktive Gestalt in Daniel ist, bevor man babylonische Tafeln aus dieser

Zeit fand, die bestätigten, dass Belsazar in den letzten Regierungsjahren von Nabonidus als jüngerer König diente.) Wie wir sehen werden, ist doch eine sehr offensichtliche und gute Identifizierung möglich.

Im Text von Daniel gibt es mehrere Hinweise darauf, dass Darius nicht von sich aus das Recht auf den Königsthron besaß, sondern von einer höheren Autorität vorübergehend zum König ernannt wurde. In 9,1 wird erklärt, dass Darius »zum König ... gemacht worden war« (SCH2000). Der Passivstamm (*hophal*) wird in dem Verb *homlaḵ* verwendet, an Stelle des üblichen *mālaḵ* (»wurde König«), das benutzt worden wäre, hätte er den Thron durch Eroberung oder Erbfolge bekommen. In 6,1 wird uns mitgeteilt, dass Darius das Königtum »empfing« (*qabbēl* ; s. SCH2000), so als wäre es ihm von einer höher stehenden Autorität anvertraut worden. Dazu passt, dass Kyrus laut der Behistan-Inschrift von Darius I. aus dem späten 6. Jahrhundert in ähnlicher Weise Unter- oder Vasallenkönige einsetzte. (So wird auch von Darius' eigenem Vorfahren Hystaspes gesagt, dass er in der Zeit von Kyrus dem Großen »zum König gemacht« wurde.) Als Inhaber des altehrwürdigen Throns von Babylon war es für den Ernannten von Kyrus nur eine Frage des korrekten Protokolls, in seinen offiziellen Erlassen dieselben Titel zu übernehmen, die diesem Titel immer beigemessen wurden. So ist der Erlass aus 6,26 an alle Bewohner »auf der ganzen Erde« adressiert (*'ar'ā'* könnte auch mit »Land« übersetzt werden, was nicht ganz so umfassend ist wie »Erde«). Die traditionelle Titulierung, die auf Hammurabis Zeit zurückgeht (18. Jh. v.Chr.), war *šár kiššati* (»König des Universums«). Daher sollte dieser Ausdruck nicht so verstanden werden, als hätte Darius den Anspruch erhoben, König über die ganze bewohnte Welt, ganz Persien eingeschlossen, zu sein – so wie es einige Kritiker annahmen.

Wer war Darius der Meder dann? In seiner sorgfältigen Studie relevanter archäologischer Dokumente hat J.C. Whitcomb (*Darius the Mede* [Grand Rapids: Eerdmans, 1959]) alle Texte zusammengetragen, die sich beziehen auf (1) Ugbaru, den Hauptmann, der die Eroberung Babylons im Jahr 539 v.Chr. plante; (2) Gubaru, der auf Tafeln aus den Jahren 535 bis 525 häufig als Statthalter Babylons erwähnt wird; und (3) Gaubaruva, einen Führer, der in den Inschriften von Darius dem Großen auftaucht. Ugbaru war nicht dieselbe Person wie Gubaru (Xenophon schreibt Gobryas, verwechselt ihn aber mit Ugbaru), sondern ein älterer Hauptmann, der einige Wochen nach dem Fall Babylons starb. Gaubaruva ist ganz klar eine spätere Persönlichkeit, die auf die Bühne trat, nachdem Ushtani in den späten 520ern zum Statthalter von Babylon ernannt wurde. Über Gubarus ethnischen Hintergrund besitzen wir nur wenige Anhaltspunkte, aber es könnte durchaus sein, dass er Meder war. Sicherlich entsprach es der Vorgehensweise von

Kyrus, Schlüsselpositionen seiner Regierung mit talentierten und loyalen Medern wie zum Beispiel dem Hauptmann Harpagus zu besetzen. Was den Namen »Darius« (persisch: *Dārayawush*) betrifft, so scheint er mit *dara* verwandt zu sein, das in der Avesta als Begriff für »König« auftaucht. Wie *Augustus* bei den Römern könnte *Dārayawush* (»der Königliche«) ein besonders ehrwürdiger Titel gewesen sein, der auch als Eigenname benutzt werden konnte (so wie »König« auch im Deutschen ein Nachname sein kann).

Somit ist es wahrscheinlich, dass Kyrus direkt nach dem Fall Babylons durch die medo-persischen Truppen dringend an einer anderen Front seines ausgedehnten Reiches gebraucht wurde. Deshalb hielt er es für angebracht, Gubaru-Darius die Verantwortung des Titels »König von Babylon« zu übertragen, um etwa ein Jahr zu regieren, bis Kyrus persönlich zurückkehren und im Tempel des Gottes Marduk eine offizielle Krönungszeremonie zum König durchführen konnte. Nach seiner einjährigen Herrschaft als Vizekönig wurde Darius Statthalter von Babylon, doch die Krone wechselte zu Kyrus über (nach ihm wurde sein älterer Sohn Kambyses zum König von Babylon gekrönt). Da Daniel kein Datum nach Darius' »erstem Jahr« (9,1) erwähnt, ist zu vermuten, dass seine Regierungszeit nur sehr kurz war. Es sollte beachtet werden, dass ein Reich, das nur ein Jahr bestand, zur Unglaubwürdigkeit der makkabäischen Datumshypothese beiträgt. Denn ein einjähriges Reich wäre wohl kaum in einer Reihe mit anderen länger bestehenden Reichen aufgeführt worden: Das chaldäische Reich bestand 73 Jahre, das persische 208 Jahre und das griechische währte 165 v.Chr. bereits 167 Jahre.

Wir beenden diese Besprechung mit der Begebenheit, die Darius in Daniels Erzählung einführt. In Daniel 5 wird die dramatische Episode beschrieben, als die göttliche Handschrift an der Wand in Belsazars Festsaal erschien. Der dritte Begriff in dieser schicksalsschweren Inschrift ist PERES, das Daniel (in V. 28) auslegt als »PERES – dein Königreich wird zerteilt [*pᵉrîsaṯ*, von derselben Wurzel (*p-r-s*) wie PERES] und den Medern und Persern gegeben [*Pārās*]«. Dieses doppelte Wortspiel mit der Wurzel *p-r-s* macht sehr deutlich, dass der Autor dieses Buches glaubte, dass das erste Königreich (das chaldäische Reich) direkt und unmittelbar in den Herrschaftsbereich des zweiten Reiches übergeht, des Reiches der Perser und ihrer Verbündeten, der Meder. Das lässt keinen Raum für die Theorie der Kritiker, dass der Verfasser von Daniel ein früheres und separates Mederreich im Sinn hatte. Dieser Autor muss daher geglaubt haben, dass das Perserreich (d.h. das medo-persische Reich) das zweite Königreich war, das dritte Königreich (aus Dan 2) das mazedonisch-griechisch-syrische Reich – und das vierte Königreich das griechische Reich besiegen und ersetzen würde. Die einzige Macht, die dies tat, war das römische

Reich. Somit kann selbst die makkabäische Datumshypothese nicht die erfolgreich vorausgesagten Prophezeiungen aus dem Buch Daniel ausschalten!

Welchen Sinn ergibt Daniels Prophezeiung über die siebzig Wochen?

Die Prophezeiung der siebzig Wochen in Daniel 9,24-27 ist eine der außergewöhnlichsten langfristigen Prophezeiungen in der ganzen Bibel. Unter bibeltreuen Christen und Gelehrten jeder Glaubensrichtung innerhalb des Spektrums der christlichen Gemeinde gehört sie zu den meistdiskutierten biblischen Aussagen. Doch wenn sie sorgfältig im Licht aller relevanten Geschichtsdaten und Informationen aus anderen Teilen der Schrift untersucht wird, stellt sie sich deutlich als eine Voraussage über die Zeit des Kommens Christi und als eine Vorschau für den Schlussakt des Dramas der Menschheitsgeschichte vor seinem Kommen heraus.

In Daniel 9,24 heißt es: »Siebzig Wochen sind über dein Volk und über deine heilige Stadt bestimmt [d.h. für das Volk Israel und Jerusalem].« Das Wort für »Woche« ist *šāḇu*^{ac}, das sich von *šeḇa‘* ableitet, dem Wort für »sieben«. Sein normaler Plural hat eine feminine Form: *šᵉḇû‘o̲t*. Nur in diesem Kapitel von Daniel erscheint es im maskulinen Plural *šāḇû‘îm*. Das weist auf eine Reihe oder Kombination von »sieben« hin anstatt auf eine »Woche« mit sieben Tagen. Es besteht kein Zweifel, dass wir es in diesem Fall mit sieben Mal siebzig Jahren – und nicht Tagen – zu tun haben. Das führt zu einer Gesamtsumme von 490 Jahren.

Am Ende dieser 490 Jahre werden sechs Ergebnisse vorliegen (vgl. V. 24b): (1) »um das Verbrechen [oder ›die Sünde der Rebellion‹] zum Abschluss zu bringen«; (2) »den Sünden ein Ende zu machen [oder sie ›zu versiegeln‹]«; (3) »die Schuld zu sühnen«; (4) »eine ewige Gerechtigkeit einzuführen«; (5) »Gesicht und Propheten zu versiegeln«; (6) »ein Allerheiligstes zu salben«. Am Ende dieser 490 Jahre wird die gegenwärtige sündenbeladene Weltordnung zu einem Ende kommen (1 und 2); der Preis der Erlösung für Sünder wird bezahlt sein (3); das Reich Gottes wird auf der Erde gegründet sein, und die ganze Erde wird dauerhaft mit Gerechtigkeit erfüllt sein, so wie das Wasser das Meer bedeckt (4); und der Allerheiligste (Christus?) oder das Allerheiligste (das Heiligtum, was wahrscheinlicher ist, da Christus bei seinem ersten Kommen bereits vom Heiligen Geist gesalbt wurde) wird feierlich gesalbt und für die Anbetung in Jerusalem, der religiösen und politischen Hauptstadt der Welt während des Tausendjährigen Reiches, eingeweiht (5 und 6).

In Daniel 9,25 heißt es dann: »So wisse denn und verstehe: Vom Ausgehen des Wortes [oder ›Erlasses‹; wörtl. ›Wort‹ – *ḏāḇār*], Jerusalem wiederherzustellen und [wieder] zu bauen, bis auf den Messias, den Fürsten [*nāgîd*], sind [an dieser Stelle lässt das Hebräische

das Verb ›sein‹ aus] sieben Wochen und 62 Wochen« (UELB). Hier werden uns zwei Zeitabschnitte gegeben: 49 Jahre und 434 Jahre, was zusammen 483 Jahre ergibt. Es ist von Bedeutung, dass die siebzigste Woche erst in Vers 27 folgt. Daher bleiben uns insgesamt 483 Jahre zwischen dem Erlass zur Wiederherstellung Jerusalems und dem Kommen des Messias.

Der erste der drei Erlasse über Jerusalem, die im Anschluss an Daniels Vision herausgegeben wurden (538 v.Chr., berechnet nach Dan 9,1), stammte von Kyrus: »Der HERR, der Gott des Himmels ... hat mich beauftragt, ihm ein Haus zu bauen in Jerusalem, das in Juda ist« (2Chr 36,23). Dieser Erlass von 538 oder 537 betraf nur den Wiederaufbau des Tempels, nicht den der Stadt Jerusalem. Der dritte Erlass lässt sich dadurch herausfinden, dass Nehemias Bitte im Jahr 446 v.Chr. von Artahsasta I. entsprochen wurde (s. Neh 2,5-8). Er bat: »So wollest du mich nach Juda senden zu der Stadt der Gräber meiner Väter, damit ich sie wieder aufbaue!« Dann lesen wir: »Und es war wohlgefällig vor dem König, so dass er mich sandte, und ich gab ihm eine Zeit [für meine Rückkehr zum Palast] an.« Zudem gewährte ihm der König Bauholz für die Tore und Mauern der Stadt.

Als Nehemia von seinem Bruder Hanani hörte, dass Jerusalems Mauern noch nicht wieder aufgebaut worden waren, war er zutiefst enttäuscht und entmutigt – so als hätte er zuvor angenommen, dass dies bereits geschehen war (Neh 1,1-4). Das lässt vermuten, dass es schon einen Erlass zum Wiederaufbau dieser Stadtmauern gab. Ein solcher früherer Erlass findet sich im Zusammenhang mit der Gruppe um Esra, die 457 v.Chr., im siebten Jahr von Artahsasta I., nach Jerusalem zurückkehrte. In Esra 7,6 wird uns mitgeteilt: »Dieser Esra zog herauf von Babel. ... Und der König gewährte ihm, da die Hand des HERRN, seines Gottes, über ihm war, all sein Begehren« (beachten Sie die Ähnlichkeit zum letzten Satz von Nehemia 2,8). Laut dem anschließenden Vers wurde Esra von einer ziemlich großen Gruppe begleitet, die aus Tempelsängern, Torhütern, Tempeldienern und einigen aus dem Volk bestand (»eine Anzahl von den Kindern Israel«; in der UELB wird deutlich, dass sie von den anderen unterschieden wurden). Nachdem sie in Jerusalem angekommen waren, beschäftigte sich Esra zunächst mit der moralischen und geistlichen Wiederherstellung seines Volkes (Esr 7,10). Der König hatte ihm erlaubt, das überschüssige Opfergeld für jeden Zweck zu verwenden, den er für richtig hielt (V. 18). Ihm wurde Autorität verliehen, Schiedsmänner und Richter zu bestimmen und den israelitischen Gesetzen durch Konfiszierung, Verbannung oder Todesstrafe Geltung zu verschaffen (V. 26). So war er anscheinend bevollmächtigt, die Stadtmauern wiederaufzubauen, um den Tempelberg und die religiösen Rechte der jüdischen Gemeinschaft zu schützen.

In 9,9 bezieht sich Esra in seinem öffentlichen Bußgebet auf seine Vollmacht: »Denn Knechte sind wir; aber in unserer Knechtschaft hat unser Gott uns nicht verlassen; und er hat uns Güte zugewandt vor den Königen von Persien, so dass sie uns ein Aufleben verliehen, um das Haus unseres Gottes aufzubauen und seine Trümmer aufzurichten, und uns eine *Mauer* zu geben in Juda und in *Jerusalem*« (UELB; Hervorhebung durch den Autor). Obwohl »Mauer« teilweise eine Metapher für »Schutz« gewesen sein mochte, so scheint doch die Möglichkeit der Wiederherstellung der Jerusalemer Verteidigungsmauer mit eingeschlossen zu sein. Leider werden uns keine Einzelheiten über die Jahre vor 446 berichtet. Allerdings könnte es sein, dass unter Esras Leitung ein fehlgeschlagener Versuch unternommen wurde, die äußere Stadtmauer aufzubauen – vielleicht wurde das Unterfangen durch mangelnde Aufopferungsbereitschaft vonseiten der jüdischen Heimkehrer oder aufgrund heftigen Widerstands von Judas heidnischen Nachbarn verhindert. Das würde Nehemias tiefe Enttäuschung erklären, als er hörte, dass »die Mauer von Jerusalem niedergerissen ist, und seine Tore mit Feuer verbrannt sind« (Neh 1,3).

Wenn dieser Erlass, der Esra 457 v.Chr. gewährt wurde, als Zeitpunkt für den Beginn der 69 Jahrwochen oder 483 Jahre angenommen wird, kommen wir genau auf das Jahr, in dem Jesus von Nazareth als Messias (oder Christus) in Erscheinung trat: 483 minus 457 ergibt das Jahr 26 n.Chr. Aber da zwischen 1 v.Chr. und 1 n.Chr. kein Jahr lag (so etwas wie das Jahr *Null* gibt es nicht), kommen wir auf das Jahr 27 n.Chr. Allgemein stimmt man darin überein, dass Christus 30 n.Chr. gekreuzigt wurde, nach einem Dienst von etwas mehr als drei Jahren. Das bedeutet, dass seine Taufe und sein Dienstbeginn auf das Jahr 27 n.Chr. fielen – eine äußerst bemerkenswerte Genauigkeit in der Erfüllung einer solch alten Prophezeiung. Nur Gott konnte das Kommen seines Sohnes mit einer derart erstaunlichen Präzision vorhersagen, die allen rationalistischen Erklärungen trotzt.

In Daniel 9,25 heißt es weiter: »Straßen und Gräben werden wiederhergestellt und gebaut werden, und zwar in Drangsal der Zeiten« (UELB). Daraus können wir berechtigterweise schließen, dass der Wiederaufbau der Stadtmauern und des Inneren der Stadt etwa sieben Jahrwochen oder 49 Jahre dauerte. Kurz nach 400 v.Chr. waren die Mauern, der Verteidigungsgraben und alle Straßen und Gebäude hinter den Mauern wieder vollkommen hergestellt.

In Daniel 9,26 wird uns der tragische Tod des Messias vorausgesagt: »Und nach den 62 Wochen [die auf die vorangegangenen 49 Jahre folgen] wird der Messias weggetan werden und nichts [oder ›niemanden‹] haben« (UELB). Das lässt vermuten, dass der Messias eines gewaltsamen Todes sterben würde, ohne den Schutz eines treuen Gefähr-

ten. Er würde allein sterben! Das bezieht sich auf das gewaltige Ereignis auf Golgatha im Jahr 30 n.Chr. Einige kompetente Gelehrte bevorzugen 33 n.Chr. als Datum, doch kalendarische Daten geben anscheinend dem früheren Datum den Vorzug. Auf jeden Fall bezieht sich die frühere Aussage in Vers 25 (»bis auf den Messias, den Fürsten«) auf sein erstes Kommen nach Israel als der getaufte und gesalbte Erlöser Israels – und nicht auf das Jahr seines Todes, da erst in Vers 26 davon die Rede ist, dass er »weggetan« werden wird.

Anschließend wird in Daniel 9,26b vorausgesagt, was mit der »heiligen Stadt« geschehen würde, nachdem deren Bewohner Jesus abgelehnt und sich dafür entschieden hatten, ihn »wegzutun«: »Und das Volk des kommenden Fürsten [d.h. Titus, der siegreiche Oberbefehlshaber der römischen Truppen im Jahr 70 n.Chr.] wird die Stadt und das Heiligtum zerstören, und das Ende davon wird durch die überströmende Flut sein; und bis ans Ende: Krieg, Festbeschlossenes von Verwüstungen« (UELB). Diese anschaulichen Worte weisen auf die völlige Zerstörung hin, die in diesem verhängnisvollen Jahr über Jerusalem hereinbrach.

In Daniel 9,27 wird uns mitgeteilt: »Und er wird einen festen Bund mit den Vielen schließen für eine Woche [d.h. sieben Jahre]; und zur Hälfte der Woche wird er Schlachtopfer und Speisopfer aufhören lassen« (UELB). Im Hebräischen ist das Subjekt von »schließen« unbestimmt, da kein Subjekt erwähnt wird. Aber es kann leicht aus dem letzten persönlichen Subjekt des vorangegangenen Verses gefolgert werden: der »kommende Fürst«. Dieser Herrscher, der einen Bund oder ein Konkordat mit den Juden schließen wird (»den Vielen« – ein Begriff, der in Jesaja 53,11-12 seinen Ursprung hat), ist ein Antitypus des römischen Befehlshabers, der Jerusalem nach dem Ende der 69. Jahrwoche zerstörte (d.h. Titus im Jahr 70 n.Chr.). Dieser Antitypus trat bereits in Daniel 7,25 als kleines Horn der letzten Tage auf, das »die Heiligen des Höchsten ... für eine Zeit [aramäisch: *ʿiddān*] und zwei Zeiten und eine halbe Zeit« (d.h. für dreieinhalb Jahre) verfolgen wird. Dieselbe Zeitspanne wird in Daniel 12,7 erwähnt, wo der mächtige Engel Daniel schwor: »Zeit [hebr.: *môʿēḏ*], Zeiten und eine halbe Zeit! Und wenn die Zerschlagung der Kraft [wörtl.: ›Hand‹] des heiligen Volkes abgeschlossen sein wird, wird alles dies vollendet werden« – d.h. diese letzte Jahrwoche wird zu Ende sein. In Daniel 9,26 wird angedeutet, dass zwischen 27 n.Chr. (dem Ende der 69. Jahrwoche) – nach dem Kommen des Messias, seiner anschließenden Kreuzigung, der Zerstörung Jerusalems durch die Römer und schließlich nach einer Zeit voller Katastrophen, Kriege und Verwüstung – und dem Beginn der letzten sieben Jahre in den letzten Tagen (V. 27) eine lange und nicht näher bestimmte Zeitspanne liegt. In dieser Zeit wird der Antitypus oder allergrößte Diktator mit dem Volk Israel einen 7-

jährigen Bund über religiöse Toleranz schließen, nur um seine Zusage nach dreieinhalb Jahren zu widerrufen.

Anhand einer korrekten grammatischen Exegese ist es möglich, den Sinn der Prophezeiung der siebzig Wochen in Daniel 9 sowie eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem geschichtlichen Hintergrund der 69 Jahrwochen und den Ereignissen zwischen damals und heute zu erkennen. Doch der Hinweis auf »Schlachtopfer und Speisopfer« in 9,27 scheint zuvor einen vorhandenen Tempel und Altar auf dem Tempelberg vorauszusetzen, der den Beginn der letzten sieben Jahre vor der Schlacht von Harmagedon und der Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden kennzeichnet, über das Christus auf dem Thron Davids tausend Jahre herrschen wird.

Weisen die detaillierten Prophezeiungen aus Daniel 11 über Ereignisse des 3. und frühen 2. Jahrhunderts nicht auf eine Abfassungszeit in den 160ern v.Chr. hin?

Daniel 11 enthält ein Panorama der zukünftigen Geschichte nach der Herrschaft von Kyrus dem Großen bis zum Auftreten des Antichristen oder dem Tier der letzten Tage – noch vor der Wiederkunft Christi und der Schlacht von Harmagedon. In Vers 2 wird auf drei weitere Perserkönige (d.h. Kambyses, Darius und Xerxes) vor der persischen Invasion in Griechenland im Jahr 480 v.Chr. verwiesen. In Vers 3 werden die Eroberungen von Alexander dem Großen in den 330ern v.Chr. vorausgesagt, und in Vers 4 die Vierteilung seines Reiches nach seinem Tod. In den Versen 5-9 wird über die Zeit der Konflikte zwischen dem ptolemäischen und dem seleukidischen Reich in den 320ern bis zum Tod von Seleukos III. im Jahr 223 v.Chr. berichtet. In den Versen 10-19 wird der Werdegang von Antiochus III. (dem Großen) vorausgesagt und in Vers 20 der seines Nachfolgers Seleukos IV. Die Verse 21-35 liefern uns eine anschauliche und detaillierte Beschreibung von Antiochus IV. (Epiphanes), der große Anstrengungen unternahm, Israels Glauben auszulöschen und die Juden zum hellenistischen Heidentum zu bekehren.

Bis zu diesem Punkt wird der rationalistische Gelehrte, der versucht, die übernatürlichen Faktoren bei der Vorhersage von Ereignissen zu umgehen, die 365 Jahre in der Zukunft liegen, notwendigerweise zu der Erklärung gezwungen, dass der Autor von Daniel in den 160ern und nicht 530 v.Chr. lebte und schrieb. Zum Leidwesen dieser Erklärung stimmt der Inhalt der Verse 36-45 nicht mit dem überein, was über das Leben und die Laufbahn von Antiochus Epiphanes bekannt ist. Eine aufschlussreiche Besprechung über diese Verse und ihren Bezug auf den zukünftigen Antichristen findet sich in Leon Wood, *A Commentary on Daniel* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), S. 304-314.

Der Ausdruck »zur Zeit des Endes« in Daniel 11,40 weist unmissverständlich

auf die letzten Tage hin und nicht auf die Ereignisse in den 160ern v.Chr. Viele der charakteristischen Eigenschaften und Vorgehensweisen dieses »Königs des Nordens« stimmen überhaupt nicht mit dem überein, was wir über Epiphanes wissen. Art und Ort seines Todes stehen im Gegensatz zum Tod von Antiochus, der im persischen Taba starb, nachdem er vergeblich versucht hatte, einen prachtvollen Tempel in der Elymais zu plündern. Taba lag rund dreitausend Kilometer von Palästina entfernt. Doch in Daniel 11,45 heißt es: »Und er [der König des Nordens] wird seine Königszelte aufschlagen zwischen dem Meer und dem Berg der heiligen Zierde. Dann wird er an sein Ende kommen, und niemand wird ihm helfen.« Das bedeutet, dass dieser endzeitliche Tyrann sein Ende irgendwo zwischen dem Mittelmeer und dem Toten Meer in der Nähe des Berges Zion finden wird. Ein solch gravierender Schnitzer ist durch keine makkabäische Abfassungstheorie zu erklären – wenn Vers 45 tatsächlich das Ende von Antiochus Epiphanes vorhersagen sollte.

Abschließend sollte noch bemerkt werden, dass der Autor von Daniel von Kapitel 2 bis Kapitel 7 sein Augenmerk unter anderem auch auf das Römische Reich als dem vierten der vier Königreiche aus Kapitel 2 gerichtet hat. Alle Versuche, ein separates, früheres Mederreich einzufügen, das dem persischen Reich vorausging, erwiesen sich aufgrund der Handschrift an Belsazars Palastwand als nichtig. Der dritte Begriff dieser Inschrift ist PERES, was Daniel folgendermaßen auslegte: »Dein Königreich wird zerteilt [*p̄erīsaṯ* – ein Verb, das sich von der Wurzel *P-R-S* ableitet] und den Medern und Persern [*Pārās*] gegeben.« Aufgrund dieses Verses (5,28) ist nichts anderes anzunehmen, als dass der Autor von Daniel glaubte, die Macht würde vom babylonischen Reich direkt zum Bündnis des medo-persischen Reiches übergehen – *nicht* zuerst an das Reich der Meder und einige Jahre später an das der Perser (so wie es die makkabäische Datumshypothese verlangt). Im Gegenteil: Der Verfasser muss geglaubt haben, dass das zweite Königreich das der Meder und Perser war. Das bedeutet, dass das griechische Reich von Alexander dem Großen das dritte Königreich gewesen sein musste, und das Römische Reich, das die Macht im Nahen Osten erst 63 v.Chr. übernahm, Königreich Nummer vier war. Dieser Gesichtspunkt macht die makkabäische Datumshypothese in logischer Hinsicht unhaltbar.

Es bleibt nur noch eine Möglichkeit: Der Autor von Daniel kannte den ganzen zukünftigen Verlauf der Geschichte von Kyrus dem Großen bis zum Römischen Reich durch die direkte Offenbarung Gottes. Keine andere Theorie passt zu den objektiven Daten des Textes oder den bekannten geschichtlichen Fakten.

Hosea

Wie konnte ein heiliger Gott Hosea den Auftrag geben, eine Prostituierte zu heiraten?

Rückblickend auf seine häusliche Tragödie war es Hosea klar, dass es einer göttlichen Weisung gleichkam, eine Prostituierte zur Frau zu nehmen, als er den Auftrag bekam, Gomer, die Tochter Diblajims, zu heiraten, von deren Untreue nach der Eheschließung Gott schon im Voraus wusste. Das bedeutet nicht unbedingt, dass sie schon vorher, als Hosea noch um sie warb, die Neigung zu sexueller Untreue erkennen ließ oder dass sie bereits vor der Hochzeit eine Frau von schlechtem Ruf war. In Hosea 1,3-4 wird deutlich gesagt, dass der Prophet der Vater ihres erstgeborenen Kindes Jesreel war. Bei dem Vater der nächsten beiden Kinder, Lo-Ruhama und Lo-Ammi, können wir uns nicht sicher sein, obschon es keinen klaren Hinweis gibt, dass nicht auch sie von Hosea gezeugt wurden. Alles, was wir mit Sicherheit sagen können, ist, dass Hosea nach ihrer Geburt eine Botschaft von Gott erhielt (2,4-15), in der die Namen mit der religiösen Hurerei des Nordreiches Israel in Verbindung gebracht werden. Da Hoseas Eheverhältnis als ein Typus der Beziehung Jahwes zu Israel gedacht war, könnte berechtigterweise angenommen werden, dass Gomer von einem Geliebten schwanger wurde und nicht von ihrem rechtmäßigen Ehemann. Kapitel 3 legt nahe, dass Gomer Hoseas Haus verließ, mit einem Geliebten durchbrannte und schließlich als Sklavin endete (vielleicht als Prostituierte in einem verrufenen Haus).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Gott durch Hoseas unglückliche Ehe beabsichtigte, ein herzzerreißendes Bild für den Abfall des Nordreiches zu zeichnen, deren Bewohner sich von der Anbetung Jahwes abgewandt hatten, um die verschiedenen Baalsgötter der entarteten kanaanitischen und phönizischen Religionen zu verehren. Gott wusste natürlich von Israels Untreue in späteren Jahrhunderten im Voraus, obwohl er es zur Zeit von Mose am Berg Sinai feierlich zur Frau seines Bundes genommen hatte. Doch in seiner wunderbaren Gnade ertrug er ihre Untreue, nahm sie in Zeiten der Buße und Erweckung wieder auf und blieb ihr treu, obgleich sie seine Liebe wiederholt hinterging. Genauso sollte es bei Hosea sein. Am Anfang ihrer Ehe würde Gomer unbescholten sein, sich später aber von ihm abwenden.

Im Rückblick interpretierte Hosea Gottes Auftrag, diese unglückliche Beziehung einzugehen, als eine göttliche Weisung von Anfang an: »Geh, nimm

dir eine hurerische Frau« (1,2) – auch wenn der Herr möglicherweise nicht derart schockierende Worte benutzte, als er Hoseas Gebet bezüglich dieses attraktiven Mädchens, in das er sich verliebt hatte, beantwortete. Gott wusste ganz genau, was in ihrem Herzen war, aber trotzdem sagte er nichts, um Hosea vor der Heirat zu warnen oder ihn davon abzubringen. In Anbetracht von Gottes Vorkenntnis und seiner vorrangigen Absicht mit dieser unglücklichen Ehe lief es auf die Ausdrucksweise in 1,2 hinaus. Hoseas Tragödie sollte als Gleichnis für Gottes tragische Ehebeziehung mit Israel dienen. Es könnte keine bessere Illustration als Gomers Untreue gegenüber ihrem gottesfürchtigen Ehemann gefunden werden.

Besteht zwischen Hosea 8,13 (»nach Ägypten werden sie zurückkehren«) und Hosea 11,5 (»es wird nicht ins Land Ägypten zurückkehren«) ein Widerspruch?

In Hosea 11,5 heißt es: »Es [d.h. Israel oder Ephraim; vgl. 11,1-2] wird nicht ins Land Ägypten zurückkehren. Aber Assur, der wird sein König sein, denn sie weigern sich umzukehren.« In dieser Stelle wird erneut versichert, dass Israels Stämme im Allgemeinen, und das vom Stamm Ephraim angeführte Israel im Besonderen, nicht als Sklavenvolk nach Ägypten zurückgeführt werden wird. Dadurch wird die Verheißung aus 5.Mose 17,16 wiederholt: »Nur soll er [der zukünftige König Israels] sich nicht viele Pferde anschaffen, und er soll das Volk nicht nach Ägypten zurückführen, um sich noch mehr Pferde anzuschaffen, denn der HERR hat euch gesagt: Ihr sollt nie wieder auf diesem Weg zurückkehren.« Die Worte in 5.Mose 17,16 lassen jedoch erahnen, dass der Ausbau einer großen Streitwagenarmee und das Vertrauen auf diese Ausrüstung statt auf die Rettung des Herrn zu einer ägyptischen Haltung von Materialismus und Stolz führen würde. In diesem Sinne würde ein König, so wie Salomo es tat (vgl. 1Kö 5,6), das Volk auf dieser geistlichen Ebene materialistischer Arroganz nach Ägypten zurückführen.

Die Worte in Hosea 8,11-13 sind mit Sicherheit in diesem übertragenen Sinn gemeint: »Ja, Ephraim hat die Altäre vermehrt, zum Sündigen dienen sie ihm, Altäre zum Sündigen. ... Als Schlachtopfer meiner Opfergaben opfern sie Fleisch und essen es. Der HERR hat kein Gefallen daran. Jetzt denkt er an ihre Schuld und sucht ihre Sünden heim. Nach Ägypten werden sie zurückkehren.« Betrachtet man den letzten Vers isoliert für sich, könnte er wie die Androhung einer Deportation nach Ägypten verstanden werden. Doch scheint es besser mit dem Kontext zu harmonieren, wenn wir ihn bildhaft auffassen und das Verb *yašûbû* mit »sie kehren zurück« übersetzen – was für das hebräische Imperfekt legitim ist (d.h. ein Imperfekt deutet eine nicht abgeschlossene Handlung an, und das kann entsprechend dem Kontext ent-

weder eine Andeutung auf die Zukunft oder, wie in diesem Fall, auf die Gegenwart sein). Mit anderen Worten: Aufgrund ihrer Opfer nehmen sie in geistlicher Hinsicht eine ägyptisch-heidnische Haltung gegenüber Gott ein. Anstatt wegen ihrer Sünden in Buße zu ihm zu kommen, der Gnade Gottes zu vertrauen und seinem Willen gehorsam zu sein, gehen sie zum Altar Gottes, um Gott zu kaufen oder seine Gunst zu verdienen – so wie es jeder Heide bei seinem Gott tut. (Ein weiteres eindrucksvolles Beispiel für eine Begebenheit, wo der Name eines Landes oder einer Stadt als Symbol für Bosheit benutzt wurde und nicht als geographischer Ort, findet sich in Jesaja 1,9-10: »Hört das Wort des HERRN, ihr Anführer von Sodom!« – das historische Sodom existierte zu diesem Zeitpunkt schon lange nicht mehr.)

Joel

Deutet Joels Erwähnung der »Griechen« (4,6) nicht auf das späte 4. Jahrhundert als frühestmögliche Abfassungszeit des Buches hin?

In Joel 4,6 heißt es: »Und die Söhne Juda und die Söhne Jerusalems habt ihr [Phönizier und Philister] den Söhnen der Griechen [*Yᵉwānîm*] verkauft, um sie weit von ihrem Gebiet zu entfernen.« Die Ausdrucksweise dieses Verses schließt es aus, Joels Aufzeichnungen auf einen Zeitpunkt nach der Eroberung Asiens durch Alexander den Großen zu datieren. Von den Griechen wird hier gesagt, dass sie Judas Söhne verkauften, um sie »weit von ihrem Gebiet zu entfernen« – und wahrscheinlich auch weit vom Gebiet der phönizischen und philistäischen Sklavenhändler, die in schutzlose jüdische Städte eindrangen, um die Gefangenen auf Sklavenmärkten weit außerhalb von Kanaan zu verkaufen. Doch nach Alexanders Eroberung waren die Griechen in unmittelbarer Nähe. Sie kontrollierten sogar die Regierungen von Phönizien, Israel und Philistäa und begannen, alle Verwaltungsangelegenheiten in griechischer Sprache durchzuführen. Deshalb muss Joel zu einer Zeit verfasst worden sein, als die Griechen vom Nahen Osten noch weit entfernt waren.

Natürlich traten die Griechen bereits öffentlich in Erscheinung, als Xerxes 480-479 v.Chr. mit seinem Versuch, Griechenland zu erobern, scheiterte. In palästinischen Schätzen wurden griechische Münzen mit dem Emblem von Peisistratos schon seit dem späten 6. Jahrhundert gefunden. Griechische Kaufleute und Abenteurer dienten am Hof und in der Armee der Babylonier bereits seit dem Dichter Alkaios von der Insel Lesbos, der beschreibt, dass sich sein Bruder Antimenidas an einem solchen Dienst beteiligte – Alkaios' Zeit war das 7. Jahrhundert v.Chr. Von F.F. Weidner veröffentlichte neobabylonische Rationstafeln erwähnen ionische Zimmermänner und Schiffsbauer als Empfänger dieser Rationen. (In Edwin Yamauchis *Greece and Babylon* [Grand Rapids: Baker, 1967], S. 33 werden die kretischen Linear-B-Tafeln von 1500 v.Chr. besprochen. Hier findet sich eine vollständige Dokumentation all dieser Hinweise, einschließlich der allgemeinen Hinweise auf Ägypten, Beirut, Tyrus und Phönizien.) Angesichts dieser Daten ist es nicht weniger als naiv, anzunehmen, dass Joel im späten 9. Jahrhundert nichts von den Griechen wusste oder dass es in griechischen Häfen keine Sklavenhändler mit Gefangenen aus dem Nahen Osten gab.

Amos

Bezieht sich die Prophezeiung in Amos 8,11-12 nur auf Israel? Wenn ja, wurde sie erfüllt? Sind »die Worte des HERRN« (V. 11) die Worte, die wir heute in der Bibel haben?

Amos' Dienst galt dem abtrünnigen Nordreich Israel gegen Ende der Herrschaft von König Jerobeam II. (793-753 v.Chr.). Die ersten Verse von Amos 8 handeln speziell vom bevorstehenden Untergang Samarias, der sich etwa 33 Jahre später ereignete (722 v.Chr.), als die Assyrer sowohl die Stadt als auch das Nordreich als unabhängigen Staat zerstörten.

In Amos 8,11-12 heißt es: »Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, HERR, da sende ich Hunger ins Land, nicht einen Hunger nach Brot und nicht einen Durst nach Wasser, sondern danach, die Worte des HERRN zu hören. Und sie werden wanken von Meer zu Meer und vom Norden bis zum Osten. Sie werden umherschweifen, um das Wort des HERRN zu suchen, und werden es nicht finden.« Diese Warnung bezieht sich auf das letzte Jahrzehnt in Israels Geschichte (d.h. der des Nordreiches), als Regierung, Geistlichkeit und das Volk vergeblich nach Jahwes tröstenden und führenden Worten suchten. (Das ist vergleichbar mit den verzweifelten Bemühungen von König Saul vor der Schlacht am Berg Gilboa, als er ein Wort des Herrn zu empfangen hoffte [vgl. 1Sam 28,6]. Wegen seiner hartnäckigen Rebellion und seines Ungehorsams hatte Saul jegliches Recht verwirkt, von Gott geleitet zu werden.)

In diesem Kontext waren »die Worte des HERRN« nicht die hebräischen Schriften, so wie sie bis zu diesem Zeitpunkt geoffenbart waren, sondern Worte einer speziellen Leitung, die das Volk in dieser herannahenden Krise von Gott zu empfangen suchte. Die Prophezeiung wurde natürlich während der letzten tragischen Jahre erfüllt, als das Königreich der zehn Stämme, das Jerobeam I. 931 v.Chr. gegründet hatte, schließlich zu seinem Ende kam und nie wieder auferstand. Das Königreich Juda bestand jedoch noch weitere 135 Jahre unter der davidischen Dynastie und erfuhr nach der babylonischen Gefangenschaft eine Wiederherstellung.

Es sollte jedoch hinzugefügt werden, dass die grundlegende Warnung an das Nordreich auf alle Nationen und Menschen anwendbar ist, die die Autorität der Heiligen Schrift beiseite setzen und sich gegen Gott erheben. Jene, die die Lehren der Bibel nicht beachten, werden erkennen, dass ihnen Gottes Gnade verwehrt bleibt und sie in schweren Zeiten weder Trost noch Rettung erfahren. »Denn alles, was früher geschrieben ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben«, erklärt Paulus in Römer 15,4.

Obadja

Was ist die richtige Übertragung von Obadja 13?

Die Unrevidierte Elberfelder Übersetzung gibt diesen Vers wie folgt wieder: »Du [Edom] solltest nicht in das Tor meines Volkes einziehen am Tage seiner Not, und du, auch du, nicht auf sein Unglück sehen am Tage seiner Not, noch deine Hand ausstrecken nach seinem Vermögen am Tage seiner Not.« In dieser konjunktivischen Vergangenheitsform übersetzt, scheint in diesem Vers angedeutet zu werden, dass Edom an Jerusalems Erstürmung und Plünderung beteiligt war, als die Hauptstadt Judas endgültig und dauerhaft zerstört wurde (angedeutet durch »solltest nicht ... einziehen ... sehen ... deine Hand ausstrecken«). Doch wenn wir uns an das hebräische Original wenden, stellen wir zu unserer Überraschung fest, dass das Verb jedes Mal in einer normalen negativen Imperativform steht (d.h. im Jussiv mit einem negativen *'al*). Daher sollte die Übersetzung wie folgt lauten: »Ziehe nicht ein ... sieh nicht auf ... strecke [deine Hand] nicht gegen ... aus.« In ähnlicher Weise sagt das Hebräische in Vers 14: »Steh nicht ... liefere nicht aus ... usw.«

Die RELB liefert eine gute und texttreue Übertragung der Verse 13-14: »Und komm nicht in das Tor meines Volkes am Tag ihres Verderbens, und gerade du sieh nicht schadenfroh auf sein Unheil am Tag seines Verderbens und strecke deine Hand nicht nach seiner Habe aus am Tag seines Verderbens! Und steh nicht am Engpass, um seine Flüchtlinge auszurotten, und liefere seine Entronnenen nicht aus am Tag der Not!« Diese Übertragung des hebräischen Textes verweist auf eine Situation, die in der Zukunft geschehen könnte und einem früheren Angriff auf Jerusalem ähnelt. In der Zeit von Joram (848-841), dem Sohn Joschafats, verbündeten sich die Edomiter wahrscheinlich mit den Philistern und Arabern, die gegen Jerusalem heraufzogen und es im Sturm einnahmen (2Chr 21,16-17). Zu einem früheren Zeitpunkt der Regierung dieses gottlosen Königs hatte sich Edom gegen die judäische Oberherrschaft erhoben (2Kö 8,20), und Joram führte eine Strafinvasion gegen Edom durch, um es wieder unter seine Kontrolle zu bringen. Da er trotz des großen Schadens, den er ihnen zufügte, keinen Erfolg verzeichnen konnte, war es nur zu erwarten, dass die antijüdische Stimmung in Edom stark zunehmen würde.

Obgleich der Bericht in 2.Chronik 21 Edom nicht als Hauptaggressoren gegen Jerusalem erwähnt, ist es durchaus vorstellbar, dass sich die Edomiter an

der Verteilung der Beute beteiligten, nachdem die Philister und Süd-Araber Jerusalem erobert hatten. Diese übermäßig grausame und rachsüchtige Haltung war es, die Gottes ernste Zurechtweisung durch Obadja hervorrief. Die Warnung vor einer zukünftigen Wiederholung (eine Warnung, die natürlich beinhaltete, dass Jerusalem noch weiterbestand und wieder einem Bündnis von Invasoren zum Opfer fallen konnte) war nicht nur eine leere Drohung. Zu einem späteren Zeitpunkt schlossen sich die Edomiter anscheinend mit den Ammonitern und Moabitern zusammen, um Jerusalem 588-587 als Verbündete von Nebukadnezar anzugreifen (auch wenn diese Begebenheit *nicht* die in Obadja angesprochene ist). Deshalb zogen sie sich den richterlichen Zorn des Herrn zu. So führte er im 6. und 5. Jahrhundert die nabatäischen Araber gegen sie herauf, und die Edomiter wurden aus dem Land ihrer Vorfahren im Gebiet des Berges Seir vollkommen vertrieben. Während die Nabatäer ihr Königreich auf dem ehemaligen edomitischen Territorium aufrichteten, fanden die Edomiter Zuflucht in den entvölkerten Gegenden Süd-Judas und wandelten sie zu »Idumäa« um.

Jona

Gibt es gute Gründe dafür, Jona und Teile der Chronikbücher als midraschisch einzustufen?

Ein Midrasch ist eine spezielle Studie und anschauliche phantasievolle Erweiterung von einigen Teilen der Schrift. Der Begriff leitet sich von *dāraš* ab, was »suchen«, »untersuchen« bedeutet – insbesondere mit dem Ziel, der Erzählung aus der Schrift Lebendigkeit und Atmosphäre hinzuzufügen. Beispielsweise erweitert die apokryphe Form des ersten Buches Mose (ca. 200 v.Chr. auf Aramäisch verfasst) 1.Mose 12,11-19, den Bericht über Abrahams und Saras Aufenthalt in Ägypten. Wir finden darin lange Gespräche und ausgeschmückte Einzelheiten über Saras physische Attraktivität und ihren Charme, die tödliche Gefahr, in der sich Abraham wegen ihrer Schönheit befand, und die Notwendigkeit, die Unwahrheit zu sagen, um Abraham vor der Ermordung durch die Männer des Pharao zu bewahren. Die Technik gleicht derjenigen, die einige Sonntagsschullehrer anwenden, wenn sie Kindern eine biblische Geschichte veranschaulichen möchten. Häufig neigen sie dazu, Motive zu rechtfertigen und die Weisheit oder Tapferkeit eines biblischen Helden und seiner Taten aufzubauschen.

In Bezug auf Jona sollte festgehalten werden, dass Jona außer in den vier Kapiteln seines Buches nur noch einmal in den hebräischen Schriften erwähnt wird, nämlich in 2.Könige 14,25: »Er [Jerobeam II.] stellte das Gebiet Israels wieder her, vom Zugang nach Hamat bis an das Meer der Ebene, nach dem Wort des HERRN, des Gottes Israels, das er geredet hatte durch seinen Knecht Jona, den Sohn des Amittai, den Propheten, der von Gat-Hefer war.« Zwischen diesem Vers und dem Thema des Buches Jona besteht praktisch keine Verbindung, außer dass diese Worte bei dem Mann aus Gat-Hefer einen starken patriotischen Eifer erahnen lassen. Da ein Midrasch eine phantasievolle Erweiterung und farbenfrohe Ausschmückung einer Schriftstelle liefert, kann Jona nicht als midraschisch eingeordnet werden, da es über die Kriege von Jerobeam II. nichts aussagt. Das Buch kann nur im Sinne einer anschaulichen und aufregenden Erzählung als midraschisch klassifiziert werden – obwohl sein Stil vielmehr als prägnant und knapp zu bezeichnen ist und nicht als original midraschisch. Sollte ein solch fesselndes Erlebnis dennoch als midraschisch angesehen werden, dann wäre dies auch von den Begebenheiten zu behaupten, als Abraham Lot aus den Händen der mesopotamischen Eindringlinge rettete (s. 1Mo 14) oder als

Christus dem Teufel begegnete (s. Mt 4). Da auch ausgeschmückte Visionen zum midraschischen Repertoire gehören, könnte ein solches Etikett ebenso dem neutestamentlichen Buch der Offenbarung angeheftet werden, obschon es normalerweise als apokalyptisch eingestuft wird.

Wenn Jona also nicht als midraschisch in Frage kommt, was ist dann mit den Stellen in 1. und 2.Chronik, die von ausführlichen Reden gekennzeichnet sind (wie z.B. der von David gegenüber Salomo in 1.Chronik 28 oder Asas Gebet vor der Schlacht gegen Serach in 2.Chronik 14,10)? Deuten sie auf die dramatischen Ausschmückungen eines späten Geschichtenerzählers hin, im Gegensatz zu der eher knappen und präzisen Schilderung in Könige? Für eine solche Einschätzung gibt es nur eine dürftige Grundlage. Wenn wir ein Werk wie Crocketts *Harmony of Samuel, Kings and Chronicles* zu Rate ziehen, stellen wir fest, dass es in Könige lange, dramatische Begebenheiten gibt, die in den Chronikbüchern nicht enthalten sind. Beispielsweise wird der Bericht über den Dienst und tragischen Tod des Propheten aus Juda, der zur Verurteilung Jerobeams I. nach Bethel kam (1Kö 13), in allen Einzelheiten geschildert, genauso wie jede Begebenheit in den Chronikbüchern, die in Könige fehlt.

Die gelegentlich unterschiedliche Materialauswahl in Könige und den Chronikbüchern ist auf die verschiedenen Absichten der Autoren dieser Werke zurückzuführen. Das Hauptanliegen des Verfassers von Könige war die Reaktion aller Herrscher des geteilten Königreiches auf die Forderungen des Bundes, die Israel zur Zeit von Mose auferlegt wurden. Der Chronist betonte jedoch größtenteils die religiösen Einrichtungen, die Israels Beziehung zum Herrn schützen sollten (daher wird der Schwerpunkt auf die kultischen Anordnungen und Feiern gelegt sowie auf die Bestimmungen der priesterlichen und levitischen Pflichten). Er hielt sich auch länger mit den wesentlichen Prüfungen und Triumphen auf, die die Laufbahn aller großen Führungspersönlichkeiten des Südreichs kennzeichneten. Diese Elemente haben nichts mit der uns bekannten Midrasch-Literatur gemeinsam, und angesichts aller objektiven Daten kann die Behauptung einer späten Ausschmückung der Chronikbücher durch einen professionellen Geschichtenerzähler nicht aufrechterhalten werden. (Weitere Informationen über das Midrasch-Genre finden sich in dem Beitrag zu »Midrasch« in *Encyclopaedia Britannica*, 14. Aufl., Bd. 15, S. 415-16.)

Ist das Buch Jona als historisch verlässlich anzusehen?

Aufgrund der erstaunlichen Erlebnisse des Propheten aus Gat-Hefer wurden Glaubwürdigkeit und historischer Wert des Buches Jona häufig in Frage gestellt. Wie konnte ein Mann von einem Wal (oder »großen Fisch«), der ihn drei Tage lang in seinem Bauch aufbewahr-

te und ihn anschließend sicher an Land ausspie, vor dem Ertrinken gerettet werden? Und wie konnten die Bewohner einer heidnischen Hauptstadt wie Ninive von einem Fremden, der ihnen Gottes Gericht in einer anderen Sprache ankündigte, so sehr aufgerüttelt werden, dass sie alle trauerten, fasteten und beteten, um ihrem angedrohten Schicksal zu entgehen? Sollten wir Jona aus diesen Gründen nicht für eine historische Kurzgeschichte mit allegorischer Absicht halten, die die Juden im Palästina des 5. Jahrhunderts von ihrer nationalen Engstirnigkeit ablenken sollte, damit sie die umliegenden Heidenvölker evangelisieren?

Diese moderne Theorie weist mehrere ernsthafte Schwachstellen auf. Die bedeutendste von ihnen ist, dass Jesus, der Sohn Gottes, an Jonas Historizität glaubte (vgl. Mt 12,40). Das ist an seinen Worten erkennbar: »Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte in dem Bauch des großen Fisches war, so wird der Sohn des Menschen drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein.« Das stellt die Angelegenheit auf eine klare Grundlage. Jesus bestätigt dadurch, dass Jonas Erfahrung im Bauch des Wals ein Typus von Tod, Grablegung und Auferstehung war, was ihn zwischen Karfreitag und Ostermorgen erwartete. Christi bevorstehende Erfahrung, die mit Sicherheit historisch war, würde als ein Antitypus der Erfahrung des Propheten Jona dienen. Wenn der Antitypus historisch war, dann muss es auch der Typus gewesen sein. Keine erfundene Begebenheit aus der Vergangenheit kann als prophetischer Typus einer zukünftigen Erfüllung dienen. Nur Fiktion kann sich mit Fiktion decken; und nur Fakten mit Fakten. Alle anderen alttestamentlichen Typen von Christus waren historisch (Isaaks beinahe Opferung auf dem Berg Morija, der Priesterkönig Melchisedek, Mose, David und Salomo als Typen von Christus), so wie die in 1.Korinther 10 angeführten Ereignisse des Exodus in einer Reihe von Typen und Beispielen für Gläubige zur Zeit von Paulus.

Ninives verblüffende Reaktion auf Jonas Predigt, so unwahrscheinlich sie auch war, wurde von Jesus als historisch bestätigt: »Männer von Ninive werden aufstehen im Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verdammen, denn sie taten Buße auf die Predigt Jonas; und siehe, mehr als Jona ist hier« (Mt 12,41). Hätten die Niniviten keine Buße getan (wie die Rationalisten der höheren Kritik uns glauben machen wollen), wäre jedes endzeitliche Gericht über Jesu ungläubige Zeitgenossen ungerecht. Jesus behauptete, dass die Männer von Ninive wirklich Buße taten und für die Israeliten in seinen Tagen ein nachahmenswertes Vorbild darstellten. Aber wenn die Niniviten keine Buße taten und das Buch Jona nur eine Volkssage war, konnte ihr Beispiel den Unglauben von Jesu Zeitgenossen nicht beschämen. Jesus war sich jedoch sicher, dass alles so geschah, wie das Buch Jona es beschreibt. Deshalb müssen seine Nachfolger dies ebenfalls glauben.

Sacharja

Welche verlässlichen Beweise gibt es dafür, dass Sacharja 9-14 vom selben Verfasser geschrieben wurde wie Sacharja 1-8?

Um diesem umfassenden Thema gerecht zu werden, ist eine lange, komplizierte und fachliche Besprechung erforderlich. In meinem Buch *Survey of Old Testament Introduction* (S. 425-430) habe ich den Fall der Einheit und Authentizität von Sacharja dargelegt. Alle üblichen Argumente für ein Abfassungsdatum aus dem 3. oder frühen 2. Jahrhundert von Sacharja 9-14 sind auf diesen sechs Seiten beschrieben und widerlegt worden. Sacharjas Dienst reichte von 520 v.Chr., als er Haggai bei der Baukampagne für den zweiten Jerusalemer Tempel unterstützte, bis zu einem Zeitpunkt irgendwann nach 480 v.Chr., nach der Niederlage von Xerxes' Armee bei dem Versuch, die Griechen zu besiegen und zu unterwerfen (vgl. 9,13). Es ist durchaus möglich, dass zwischen der Abfassung der Kapitel 1-8 und 9-14 einige Jahrzehnte lagen, da letztere in ihrer anderen Schwerpunktsetzung und im Stil auf einen späteren Zeitpunkt in der Geschichte des zweiten judäischen Staates hindeuten als die früheren Kapitel, die einen engeren Bezug zum Wiederaufbau des Tempels (fertig gestellt 516 v.Chr.) und zu den ideologischen Fragen dieses ganzen Unterfangens hatten. Doch es gibt keinen schlüssigen literarischen Beweis dafür, dass diese beiden Teile nicht von ein und demselben Autor verfasst wurden.

Eine besondere Anmerkung zu den Schwierigkeiten in Sacharja

Für viele Leser wäre es hilfreich, wenn sie einen Teil ihrer Aufmerksamkeit auf den Symbolismus der Visionen in den Kapiteln 1-6 und auf die prophetischen Stellen in den Kapiteln 7-14 richten. Möchte man ein klares Verständnis von diesem faszinierenden Propheten erhalten, verlangen diese Stellen ein sorgfältiges Studium und einen genauen Vergleich aller historischen Quellen und alten Dokumente, die sich auf diese Zeit beziehen. In diesem Lexikon kann ich jedoch nicht mehr tun, als auf die Übereinstimmungen und Erfüllungen hinzuweisen, die ich in drei Jahrzehnten im persönlichen Studium und in meiner Lehrtätigkeit über Sacharja herausgearbeitet habe. Die Schlussfolgerungen ohne alle stützenden Beweise, auf die sie sich gründen, zu präsentieren, wäre dem Leser weniger als hilfreich. Und weil die einzig zufrieden stellende Vorgehensweise – die Präsentation eines kurzen Kommentars über die besonders schwierigen Abschnitte in diesen vierzehn Kapiteln – den Rahmen dieses Lexikons bei weitem spren-

gen und eine ähnliche Behandlung des Buches der Offenbarung erfordern würde, habe ich mich entschlossen, auf eine eingehende Beschäftigung mit dem Symbolismus in Sacharja zu verzichten. Stattdessen verweise ich den interessierten Leser auf einige der besten verfügbaren Bearbeitungen dieses Themas: David Baron, *Vision and Prophecies of Zechariah* (London, 1918); George L. Robinson, *The Twelve Minor Prophets* (New York: Doran, 1926); Charles L. Feinberg, *God Remembers: Studies in Zechariah* (Wheaton: Van Kampen, 1950). Der siebte Band in Zondervans Reihe *Expositor's Bible Commentary* enthält Kenneth L. Barkers Kommentar über Sacharja. Angesichts der bewährten Fähigkeiten dieses Gelehrten dürfte dies ein außerordentlich gutes Werk sein.

Maleachi

Was ist die beste Übersetzung von Maleachi 2,15? Warum finden sich in unseren englischen und deutschen Versionen solch unterschiedliche Übertragungen?

Maleachi verwendet einen besonderen Gesprächsstil bei der Besprechung der verschiedenen Klagen, die Gott gegen sein geistlich zurückgefallenes Volk in Jerusalem vorbringt. In normalen Gesprächen neigen wir dazu, Worte auszulassen, die dem Zusammenhang zu entnehmen sind. Da Hebräisch keine Fallendungen hat wie Griechisch, ist das Verhältnis zwischen Substantiv und Verb im Satz manchmal schwer festzustellen. So ist es auch bei diesem komplizierten Satz. In der KJV heißt es: »Und hat er nicht eins gemacht? Doch sein war der Überrest des Geistes. Und warum eins? Damit er einen gottesfürchtigen Samen suchte. So hütet euch in eurem Geiste, und lass niemanden treulos handeln gegen die Frau seiner Jugend!« (Die ASV unterscheidet sich nur insofern, dass sie »doch« durch »obwohl« ersetzt und »Geist« (engl. »spirit«) groß schreibt, um anzudeuten, dass Gottes Geist gemeint ist.)

Bei dieser Übertragung ergeben sich mehrere Probleme. Das erste ist, dass der erste Satz als Frage wiedergegeben wird, auch wenn eine negative Frage im biblischen Hebräisch normalerweise mit dem Interrogativpartikel *hª-; hªlō* eingeleitet wird. Das zweite Problem ist, dass diese Formulierung keinen klaren Sinn ergibt, der mit dem vorherigen Gedankengang übereinstimmt. Drittens ist die Anspielung auf »eins« ziemlich rätselhaft. Wer ist mit »eins« in diesem Vers gemeint? Diese Probleme lassen sich am besten durch ein sorgfältiges Studium des vorangegangenen Kontextes lösen. So können wir den Beitrag dieses speziellen Verses zum Gesamtgedanken herausfinden.

In Vers 10 finden wir Gottes Anklage gegen die Männer in Jerusalem, die sich von ihrer ersten jüdischen Frau geschieden hatten, um jüngere Frauen mit heidnischem Hintergrund und Glauben zu heiraten. Diese Mischehen kamen einem ernsten Verstoß gegen Gottes geoffenbartes Gesetz gleich (vgl. 2Mo 34,16; 5Mo 7,3-4) und führten zum Götzendienst. In Vers 11 wird diese Gefahr ganz deutlich beschrieben: »Juda hat das Heiligtum des HERRN entweiht … und hat die Tochter eines ausländischen Gottes geheiratet.« In den Versen 12-13 wird diese Treulosigkeit als Grund dafür genannt, weshalb Gott die Gebete der jüdischen Anbeter, die an seinem Altar Segen empfangen wollen, nicht beantwortet. Maleachi sagt, dass der Herr ihre Opfergaben nicht annimmt, weil sie an ihren rechtmäßigen Ehe-

frauen »treulos gehandelt« hatten. Jedem Übertreter erklärt er: »Doch ist sie deine Gefährtin und die Frau deines Bundes« – eines Bundes, den sie bei der Eheschließung vor Gott eingingen (V.14). Vor diesem Hintergrund kommen wir zu Vers 15, dessen hebräische Wortfolge so lautet:

»Und / Aber / Doch nicht einer hat getan / gemacht [*wᵉlō ʻeḥād ʻāśāh*] und / aber / während ein Überrest des Geistes zu ihm / Ihm [*ûšᵉʾār rûaḥ lô*]; und was / warum der eine sucht nach einer Nachwelt Gott / Gottes? [*ûmāh hāʾeḥāḏ mᵉḇaqqēš zeraʻ ʾᵉlōhîm*]. So hütet euch in eurem Geiste, und gegen die Frau seiner Jugend lass niemanden treulos handeln [*ûḇeʾĕšeṯ nᵉʻûreykā ʾal-yiḇgōḏ*].«

Die KJV erklärt Jahwe zum Subjekt von »gemacht« (*ʻāśāh*) und nimmt an, dass das ursprüngliche Hochzeitspaar gemeint ist (dabei folgt sie dem Hinweis aus 1Mo 2,24: »Und sie werden zu einem Fleisch werden [*ḇāśār ʾeḥā-ḏ*]«). Das ist natürlich eine mögliche Übertragung. Sie erfordert jedoch, aus dem Satz eine Frage zu machen (»Hat er nicht eins gemacht?«), auch wenn entsprechend dem normalen biblischen Gebrauch das interrogative *hᵃ*- nahezu obligatorisch vor dem negativen *lō'* kommt. Eine viel einfachere Auslegung wäre: »Aber niemand hat [so etwas] getan« (d.h. treulos an der Frau seiner Jugend gehandelt – an seiner ersten, Jahwe anbetenden Ehefrau, wie der vorangegangene Vers andeutet). Die RSV macht *ʾehad* zum Subjekt, meint aber, dass es sich auf den einen wahren Gott bezieht. Beim Rest des Satzes geht sie allerdings zu einer freien Umschreibung über und verwischt das zweite *hāʾeḥāḏ* : »und bewahrte für uns den Geist des Lebens.«

Wenn sich also der erste Satz auf den einzelnen jüdischen Gläubigen bezieht, der seiner ersten Frau die Treue gehalten hat, bezieht sich wahrscheinlich auch der zweite Satz auf ihn: »Aber niemand hat so etwas getan, der [wenn das mit dem Waw verbindende *û* vor *šᵉʾār* als Einleitung eines Relativsatzes betrachtet wird] einen Überrest des Geistes hat [›hat‹ wird im Hebräischen regelmäßig mit *lô* (›zu ihm‹) ausgedrückt].« Das bedeutet, dass sich *rûaḥ* nicht auf den menschlichen Geist des einzelnen Gläubigen bezieht, sondern auf den Geist Gottes, der im Herzen aller wahren Gläubigen, die seit dem Anfang der Menschheit in einer Bundesbeziehung zu Gott standen, Treue bewirkt. Der anschließende Satz fragt dann: »Und was sucht der eine [der eben noch angesprochene bundestreue Ehemann]? Einen Nachkommen Gottes!« Der gottesfürchtige Vater, der dem Bund mit seiner jüdischen Frau und mit Gott, den sie beide lieben und dem sie dienen, treu ist, versucht, seine Kinder als wahre Gläubige zu erziehen, damit auch sie dem Gnadenbund treu bleiben. Aus diesen Gründen werden die Männer Jerusalems gedrängt, auf sich und den Heiligen Geist aufzupassen, der sie unter dem Bund zu Kindern Gottes gemacht hat, und jeder Versuchung zu widerstehen, ihrer ersten Frau untreu zu werden und eine andere zu heiraten – die, auch wenn sie

schöner und jünger ist, den Herrn nicht liebt und höchstwahrscheinlich Kinder zur Welt bringt, die ihrerseits den einen wahren Gott ablehnen und den falschen Göttern ihrer Mutter nachlaufen werden.

Die beste Wiedergabe dieses Verses scheint folgende zu sein: »Aber niemand hat so etwas getan, der einen Überrest des Geistes hat. Und was sucht dieser eine? Einen gottesfürchtigen Nachkommen! So hütet euch in eurem Geiste [als wahre Gläubige unter dem Bund], und lasst niemanden von euch treulos handeln gegen die Frau seiner Jugend [d.h. die Frau, die er in seiner Jugendzeit heiratete].« Diese Auslegung passt so genau in den Gedankenfluss dieses Abschnitts, dass sie mit ziemlicher Sicherheit der Intention des Propheten entspricht. Wenn das zutrifft, ist die Übertragung der NASB der der NIV vorzuziehen (von den deutschen Übersetzungen kommt die LUT vom Sinn her der NASB am nächsten; vgl. auch die Fußnote in der RELB). (NASB: »Aber nicht einer hat so etwas getan, der einen Überrest des Geistes hat. Und was tat dieser eine, während er einen gottesfürchtigen Nachkommen suchte?« – NIV: »Hat nicht der Herr sie eins gemacht? In Fleisch und Geist gehören sie ihm. Und warum eins? Weil er einen gottesfürchtigen Nachkommen suchte.« – LUT: »Nicht einer hat das getan, in dem noch ein Rest von Geist war. Denn er sucht Nachkommen, die Gott geheiligt sind.«)

Das Neue und das Alte Testament

Warum werden viele alttestamentliche Zitate im Neuen Testament nicht wörtlich wiedergegeben?

Viele aufmerksame Bibelleser haben dieses Phänomen bemerkt. Oft ist das durch die Tatsache zu erklären, dass eine vollkommen wörtliche Übersetzung aus dem Hebräischen im Griechischen keinen klaren Sinn ergibt. Zwecks einer guten Übermittlung mussten somit ein paar kleinere Veränderungen vorgenommen werden. Aber in einigen Fällen führte die Umformulierung zu einer freien Umschreibung. Das trifft insbesondere auf Zitate aus der Septuaginta zu (die Übersetzung des ganzen Alten Testaments ins Griechische durch jüdische Gelehrte in Alexandria, Ägypten, im 3. und 2. Jahrhundert v.Chr.). Im Allgemeinen besitzt die Septuaginta eine hohe Wiedergabetreue der hebräischen alttestamentlichen Formulierungen, doch in einigen Fällen finden sich merkliche Abweichungen in der Art und Weise, wie sie einen Gedanken ausdrückt, auch wenn es bezüglich des Gedankens selbst keine wesentliche Differenz gibt.

Einige Gelehrte haben aus diesen Abweichungen gefolgert, dass die neutestamentlichen Verfasser nicht an der Verbalinspiration festhielten. Ansonsten hätten sie auf den hebräischen Text zurückgegriffen und selbst eine eigene genaue Übersetzung angefertigt, während sie diesen Text ins Griechische übertrugen. Es wurde sogar behauptet, die apostolischen Autoren bewiesen durch ihren gelegentlichen Gebrauch einer ungenauen Übertragung der Septuaginta in neutestamentlichen Zitaten, dass sie den Unfehlbarkeitsstatus der Schrift zurückwiesen. Ihre Aufnahme von ungenauen Zitaten aus der Septuaginta scheint eine leichtfertige Haltung gegenüber der ganzen Frage der Unfehlbarkeit anzudeuten. Auf dieser Grundlage gelangen sie zu dem Schluss, dass die Bibel selbst keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebt.

Auf diese Argumentationsweise geben wir folgende Antwort: Der Grund für den Gebrauch der Septuaginta liegt im missionarischen Dienst der Evangelisten und Apostel in der frühen Gemeinde. Die Septuaginta hatte bereits ihren Weg in jede Stadt des Römischen Reiches gefunden, in die die Juden aus der Zerstreuung gekommen waren. Es war praktisch die einzige Form des Alten Testaments, die jüdische Gläubige außerhalb von Palästina besaßen, und mit Sicherheit die einzige, die den heidnischen Bekehrten zum jüdischen Glauben oder zum Christentum zur Verfügung stand. Die Apostel verbreiteten ein Evangelium, das Jesus Christus als

die Erfüllung der messianischen Verheißungen des Alten Testaments darstellte. Ihre Zuhörerschaft im Nahen Osten und im Mittelmeerraum wurde dazu aufgerufen, das Alte Testament heranzuziehen, um die Wahrheit der apostolischen Ansprüche zu überprüfen, dass Jesus in seiner Person und seinem Werk die göttlichen Verheißungen erfüllt hatte. Hätten die neutestamentlichen Verfasser diese Verheißungen in irgendeiner anderen Form zitiert als in der Formulierung der Septuaginta, hätten sie Unsicherheit und Zweifel bei ihren Zuhörern hervorgerufen. Beim Vergleich mit ihrem Alten Testament wären ihnen die Abweichungen – so gering sie auch waren – sofort aufgefallen, und sie hätten mit einer Stimme eingewendet: »So steht es aber nicht in meiner Bibel!« Die Apostel und ihre jüdischen Mitarbeiter aus Palästina hätten durchaus die nötigen Kenntnisse gehabt, um ihre eigene Übersetzung des hebräischen Originals anzufertigen, aber sie wären schlecht beraten gewesen, ihre wörtlichere Übersetzung an Stelle der Version des Alten Testaments zu verwenden, die ihr Publikum bereits in Händen hielt. Sie hatten tatsächlich kaum die Wahl und mussten sich bei allen ihren alttestamentlichen Zitaten größtenteils an die Septuaginta halten.

Andererseits war für das hebräisch-christliche Publikum, das der Evangelist Matthäus ansprach – und noch mehr die Empfänger des Hebräerbriefes –, nicht ein solch beständiges Festhalten an der Septuaginta nötig wie für die Leser aus den Heiden. Folglich stehen die alttestamentlichen Zitate in Matthäus und im Hebräerbrief oftmals in einer nicht-septuagintischen Form. Normalerweise halten sie sich etwas näher an die Formulierung des hebräischen Originals.

Zudem sollte berücksichtigt werden, dass die griechischen Übertragungen des Alten Testaments (ob septuagintisch oder nicht) zumindest in ein paar Fällen auf eine alternative Lesart in der Originalform des Textes hinweisen, die besser ist als die, die uns in der hebräischen Standardbibel überliefert wurde. Dies alles ist jedoch kein Beweis dafür, dass die Apostel die genaue Formulierung des hebräischen Originals nachlässig oder geringschätzig behandelten. Ganz und gar nicht! In manchen Fällen gründete Christus selbst seine Lehre auf eine sorgfältige Exegese der genauen Lesart der Tora. In Matthäus 22,32 stellte er beispielsweise die Bedeutung von 2.Mose 3,6 heraus (»ich *bin* der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs«), indem er die im verblosen hebräischen Satz angedeutete Gegenwartsform verwendete. Er sagte, Gott hätte sich nicht als ein Gott der Toten zu erkennen gegeben (»Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden«). Deshalb mussten Abraham, Isaak und Jakob lebendig sein, als Gott vier oder fünf Jahrhunderte später zu Mose durch den brennenden Busch sprach. In ähnlicher Weise griff Christus im Gespräch mit den Pharisäern über die Identität des-

sen, den David in Psalm 110,1 mit »mein Herr« ansprach, auf den exakten Ausdruck in diesem Satz zurück und fragte sie: »Wenn nun David ihn Herr nennt, wie ist er sein Sohn?« (Mt 22,45). Mit anderen Worten: Der Messias musste nicht nur Davids direkter Nachkomme sein, sondern auch sein göttlicher Herr (*kyrios*)!

Wenn wir zur apostolischen Verwendungsweise der Septuaginta zurückkehren, stellen wir fest, dass diese Argumentation (dass ungenaue Zitate eine geringschätzige Haltung gegenüber der Bibel andeuten) wirklich überhaupt keine Grundlage besitzt. Wir alle benutzen beim Lehren und Predigen Bibelübersetzungen, selbst jene unter uns, die mit den griechischen und hebräischen Originalen gründlich vertraut sind. Aber unser Gebrauch von Übersetzungen ins Englische, Französische, Deutsche oder irgendeine andere moderne Sprache bedeutet keineswegs, dass wir unsere Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Schrift aufgegeben haben, auch wenn in jeder heutigen Version Übersetzungsfehler zu finden sind. Wir benutzen diese Standardübersetzungen, damit unsere Leser die Belehrungen anhand ihrer Bibeln nachprüfen können. Doch die meisten von uns weisen sie darauf hin, dass die letztendliche Autorität für die Bedeutung der Schrift die Formulierung in den Originalsprachen ist. Es gibt keine unfehlbare Übersetzung. Aber deshalb geben wir noch lange nicht die Überzeugung auf, dass die Originalmanuskripte der Schrift absolut fehlerfrei waren. Deshalb müssen wir zu dem Schluss gelangen, dass der neutestamentliche Gebrauch der Septuaginta kein Argument gegen die Verbalinspiration oder die Unfehlbarkeit der Schrift ist.

Präsentiert das Alte Testament nicht einen andersartigen Gott als das Neue Testament?

Viele Menschen, die die Bibel nicht sorgfältig genug studiert haben, denken, dass das Alte Testament einen Gott darstellt, der bei der Durchsetzung seiner Gerechtigkeit voller Rache und Zorn ist, wohingegen das Neue Testament sein Erbarmen und seine Liebe zeigt, die stets bemüht sind, schuldigen Sündern zu vergeben und sie wiederherzustellen. Tatsächlich enthalten die hebräischen Schriften (größtenteils, weil sie drei Viertel der Bibel ausmachen) weitaus mehr Verse über Gottes Gnade und Barmherzigkeit als das Neue Testament. In 5.Mose wird größte Betonung auf Gottes treue und unauslöschliche Liebe zu seinem Volk gelegt: »Sondern wegen der Liebe des HERRN zu euch, und weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen, hat der HERR euch mit starker Hand herausgeführt und dich erlöst aus dem Sklavenhaus, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten« (5Mo 7,8). In Psalm 103,13 heißt es: »Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der HERR über die, die ihn fürchten.« Und in Vers 17: »Die Gnade des HERRN

aber währt von Ewigkeit zu Ewigkeit über denen, die ihn fürchten, seine Gerechtigkeit bis zu den Kindeskindern.« Jeremia 31,3 enthält dieselbe Botschaft: »Der HERR ist ihm von ferne erschienen: Ja, mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt; darum habe ich dir meine Güte bewahrt.« In Psalm 136 wird nicht weniger als 26-mal bekräftigt: »Denn seine [Jahwes] Gnade währt ewig!«

Im Neuen Testament zeigt sich Gottes Liebe auf äußerste Weise im Opfer seines einzigen Sohnes am Kreuz von Golgatha. Nie sprach jemand so bewegend über die Liebe Gottes des Vaters als sein Sohn in der Bergpredigt, in Johannes 3,16 und durch alle vier Evangelien hindurch. Möglicherweise lassen sich keine erhabeneren Worte finden als die in Römer 8,31-39, um Gottes unerschöpfliche und unauslöschliche Liebe zu seinen Kindern zu beschreiben.

Doch gleichzeitig sollte auch festgehalten werden, dass das Neue Testament Gottes Zorn ebenso nachdrücklich lehrt wie das Alte Testament. In Johannes 3,36 heißt es: »Wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.« In Römer 1,18 wird erklärt: »Denn es wird geoffenbart Gottes Zorn vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten.« Und in Römer 2,5-6: »Nach deiner Störrigkeit und deinem unbußfertigen Herzen aber häufst du dir selbst Zorn auf für den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der einem jeden vergelten wird nach seinen Werken.« Betrachten Sie auch 2. Thessalonicher 1,6-9:

> So gewiss es bei Gott gerecht ist, denen, die euch bedrängen, mit Bedrängnis zu vergelten, und euch, den Bedrängten, mit Ruhe, zusammen mit uns bei der Offenbarung des Herrn Jesus vom Himmel her mit den Engeln seiner Macht, in flammendem Feuer. Dabei übt er Vergeltung an denen, die Gott nicht kennen, und an denen, die dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorchen; sie werden Strafe leiden, ewiges Verderben vom Angesicht des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Stärke.

Dieses Thema taucht bis zum Ende des Neuen Testaments auf, so auch in Offenbarung 6,15-17: »Und die Könige der Erde und die Großen ... verbargen sich in die Höhlen und in die Felsen der Berge; und sie sagen zu den Bergen und zu den Felsen: Fallt auf uns und verbergt uns vor dem Angesicht dessen, der auf dem Thron sitzt, und vor dem Zorn des Lammes! Denn gekommen ist der große Tag ihres Zorns. Und wer vermag zu bestehen?« Keine alttestamentliche Schriftstelle ist mit der Beschreibung von Gottes richterlichem Zorn in Offenbarung 14,9-11 zu vergleichen. Unser gerechter, heiliger Gott ist wahrhaftig »ein verzehrendes Feuer« – sowohl im Alten als auch im Neuen Testament (5Mo 4,24; Hebr 12,29).

Das Porträt von Gott ist in allen 66 Büchern der Bibel dasselbe. Gottes Zorn ist die Kehrseite seiner Liebe. Als Erhalter des moralischen Gesetzes – und er wäre ein unheiliger, satanischer Gott, würde er es nicht aufrechterhalten – muss Gott das Gericht über jeden unbußfertigen Sünder vollstrecken, ob Dämon oder Mensch. Durch das Kreuzesopfer seines Sohnes zeigte Gott seine Ablehnung der Sünde auf allergrößte Weise, denn in der Stunde tiefster Seelenqualen rief Jesus aus: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Und trotzdem war das Kreuz auch die erhabenste Enthüllung seiner unergründlichen Liebe, denn es war Gott und Mensch in einer Person, der dort für uns litt – der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns zu Gott führe.

Die synoptischen Evangelien

Warum finden sich Unterschiede in den synoptischen Evangelien?

Von den drei Synoptikern gehörte nur Matthäus zu den zwölf Jüngern. Markus scheint ein Mitarbeiter von Petrus gewesen zu sein, zumindest nach der kirchlichen Überlieferung. Doch wahrscheinlich begleitete er die Zwölf regelmäßig während der späteren Phase des Dienstes Jesu. Es ist gut möglich, dass sich die Erwähnung eines bestimmten jungen Mannes (die nur in Markus enthalten ist), der bei der Gefangennahme in Gethsemane nackt floh, auf ihn bezieht, auch wenn sein Name nicht genannt wird. Lukas machte die Bekanntschaft von Paulus auf dessen erster Reise nach Mazedonien (Apg 16,10), und später, als er sich einer sorgfältigen Biographie des Lebens Jesu widmete, lernte er die Apostel in Jerusalem und Jesu Mutter kennen. Anscheinend war Lukas kein Jude (im Gegensatz zu den anderen neutestamentlichen Verfassern), wie wir aus Kolosser 4,11.14 schließen könnten. Offensichtlich hatte er eine gute Ausbildung in griechischer Literatur genossen, auch wenn er einen Großteil seiner Aufzeichnungen in einem einfachen hebräischen Stil verfasste (vergleichen Sie Lukas 1,1-4 mit dem Rest des Kapitels). Johannes gehörte natürlich zum inneren Kreis der ursprünglichen Zwölf. Er schrieb sein Evangelium, nachdem die synoptischen Evangelien veröffentlicht waren. Ein großer Teil seines Materials bestand aus privaten Diskursen, die an Gläubige gerichtet waren, welche in ihrem Verständnis und Glauben eine gewisse Reife erlangt hatten.

Wenn wir die Berichte der drei Synoptiker miteinander vergleichen, erkennen wir besondere Schwerpunkte oder Interessen, die jeden von ihnen charakterisieren und einen kontrollierenden Einfluss auf ihre Materialauswahl ausüben – sowohl in Bezug auf das, was sie aufgenommen haben, als auch hinsichtlich ihrer Weglassungen. Entsprechend ihrer persönlichen Perspektive finden sich zudem Unterschiede bei der Anordnung ihres Materials. Sie weisen etwa 53 gemeinsame Elemente auf. Nach Westcotts tabellarischer Aufstellung besitzt Matthäus 42 Elemente, die ihm eigen sind, Markus dagegen nur 7 und Lukas 59 (bei Johannes sind es 92). In Matthäus findet sich etwa die Hälfte des Markus-Evangeliums, aber nur ein Viertel des Lukas-Evangeliums. Wenn wir Unterschiede zwischen den drei Synoptikern untersuchen, mag es hilfreich sein, ihre speziellen Hervorhebungen und Anliegen in Bezug auf das Leben unseres Herrn zu berücksichtigen.

Matthäus legt eine besondere Betonung auf Christus als den Messias und König, der die Verheißungen und Prophezeiungen der hebräischen Schriften erfüllt. Er scheint eine jüdische Leserschaft im Blick zu haben, da er zahlreiche alttestamentliche Zitate anführt. Viele von ihnen stammen nicht aus der Septuaginta (so wie die meisten anderen Zitate der Evangelisten), sondern weisen eine größere Treue gegenüber dem masoretischen Text (der hebräischen Standardform, die uns heute überliefert ist) auf. Das lässt darauf schließen, dass sein Publikum nicht von einer griechischen Übersetzung abhängig war. Dies wiederum bestätigt, dass die ursprüngliche Form seines Evangeliums »auf Hebräisch« verfasst wurde (diese Aussage findet sich nicht nur in Papias' [130 n.Chr.] Kommentar zu den Reden des Herrn [zitiert von Eusebius], sondern auch bei Irenäus, Origenes und Hieronymus). Mit »Hebräisch« meinte Papias wahrscheinlich den jüdischen Dialekt des Aramäischen. Anscheinend wurde das Matthäus-Evangelium erst später ins Griechische übersetzt, also in die Form, in der es uns überliefert wurde. Matthäus nimmt häufiger Bezug auf das mosaische Gesetz als die anderen, und bei den mündlichen Belehrungen des Herrn benutzt er den frommen jüdischen Ausdruck »Reich der Himmel« als Ersatz für »Reich Gottes«. (Diese Tendenz, sich mit dem Ausdruck »Himmel« auf Gott zu beziehen, findet sich ebenso in der jüdischen Mischna-Tradition der Rabbis, aber nicht in den aramäischen Targums, die den Ausdruck »Reich Gottes« fast genauso einheitlich benutzen wie Markus, Lukas und Johannes. Matthäus verwendet »Reich der Himmel« 32-mal und »Reich Gottes« 5-mal [6,33; 12,28; 19,24; 21,31.43]. Wahrscheinlich gebrauchte Jesus beide Begriffe, aber Matthäus verwendete »der Himmel«, da dies seiner speziellen Leserschaft, den palästinischen Juden, eher entsprach.)

Der palästinische Schwerpunkt lässt sich auch in der Aufmerksamkeit erkennen, die Matthäus auf Einzelheiten des jüdischen Lebens und der religiösen Gebräuche richtet. Jesu Lehren sollten unzulässige Auslegungen der Tora korrigieren, die spitzfindige Abweichungen von der wirklichen Absicht des göttlichen Gesetzes darstellten. Im Matthäus-Evangelium werden sie besonders hervorgehoben. Matthäus beschäftigt sich eingehend mit Jesu Lehrdienst und bemüht sich darum, verwandte Lehrthemen in größere Einheiten zu gruppieren, wofür vier bemerkenswerte Beispiele angeführt werden können. Besonders bekannt sind (1) die Bergpredigt (die er möglicherweise zu einer einzigen Gelegenheit hielt, obschon sie teilweise andernorts wiederholt wurde, wie die Predigt in Lukas 6,17-49 nahe legt); (2) die Gleichnisse des Reiches, die in ähnlicher Weise in Matthäus 13,1-52 gesammelt sind, aber in Markus und Lukas einzeln auftauchen; (3) die Rede auf dem Ölberg in Matthäus 24, die sich im Wesentlichen nicht von Markus 13 und Lukas 21 unterscheidet, aber da sie

bei Matthäus direkt mit dem 25. Kapitel verbunden ist (den törichten Jungfrauen, dem Gleichnis der Talente und dem Gericht über die Nationen), ist hier eine Gruppierung vorhanden, die bei den anderen nicht gefunden wird; und (4) die lange Verurteilung der pharisäischen Heuchelei und Kasuistik in Matthäus 23, die in den anderen Evangelien nicht auftaucht.

Es besteht auch eine interessante Spannung in Bezug auf die Errettung durch Christus, die in erster Linie den Juden galt (als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen und ihrer Ausweitung auf die Heidenvölker entsprechend des großen Missionsauftrags [Mt 28,17-20]). Einerseits betont Jesus, dass sein Auftrag hauptsächlich »den verlorenen Schafen des Hauses Israel« (Mt 15,24) galt und er deshalb die Gebiete der Nationen um Palästina umging (10,5). (Nur Markus 7 erwähnt Jesu kurzen Besuch in der Region von Tyrus.) Jesus ermutigte seine Jünger sogar, den Lehren des mosaischen Gesetzes zu folgen, wie es von den Schriftgelehrten und Pharisäern erklärt wurde (23,2). Andererseits berichtet Matthäus aber als Einziger vom Besuch der drei Magier nach Christi Geburt (2,1-12), geradeso als wollte er die potenzielle Reichweite der Herrschaft Christi auf alle Völker der Erde hervorheben. Im Gleichnis von den bösen Weingärtnern liefert Matthäus die vollständigen Gerichtsworte, die Jesus über seine ungläubigen Landsleute aussprach: »Deswegen sage ich euch: Das Reich Gottes wird von euch weggenommen und einer Nation gegeben werden, die seine Früchte bringen wird« (21,43). Die Parallelstellen in Markus und Lukas sagen einfach, dass er es »anderen geben wird«.

Markus lenkt den Blick weniger auf Jesus als den messianischen Propheten als vielmehr auf den Sieger über Satan, Sünde, Krankheit und Tod – der Mann der Tat, der als der leidende Knecht triumphiert (Jes 53). Er konzentriert sich auf Jesu Dynamik und seine Erlösungstaten anstatt auf seine theologischen Belehrungen. In dieser Lebensbeschreibung findet sich ein schnell aufeinander folgendes Handeln; das charakteristische Wort ist »sogleich« (*euthys*). Die kirchliche Überlieferung, dass Markus, der zuerst gemeinsam mit Barnabas und Paulus diente, ein Mitarbeiter von Petrus in Rom wurde (wenn Petrus tatsächlich in Rom war), ist wahrscheinlich richtig. Wenn das zutrifft, könnten viele seiner Aussagen über Christus eine Zusammenfassung von Petrus' eigener Darstellung über das Leben und die Taten Christi sein, mit dem Schwerpunkt auf Christi Leiden und den Ereignissen der Passionswoche (Kap. 11-16), die nahezu zwei Fünftel des ganzen Evangeliums ausmachen. Der Hinweis, dass Simon von Kyrene, der das Kreuz Christi trug, der »Vater [von] Alexander und Rufus« war, könnte auf Rufus hindeuten, der in Römer 16,13 als Mitglied der christlichen Gemeinschaft in Rom erwähnt wird.

Markus hat mehrere interessante Zitate von Jesu *ipsissima verba* (d.h. urei-

genen Worten) in seiner aramäischen Muttersprache aufgenommen wie z.B. *Boanērges* (übersetzt mit »Söhne des Donners«) in Markus 3,17; *Hefata* (für *'eṯpāttaḥ*, was »werde geöffnet!« bedeutet) in 7,34; *Talita kum* (übersetzt mit »Mädchen, steh auf!«) in 5,41; und *Elōi* (oder besser *Ēlī*) *lema sabachthani* (übersetzt mit »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«) in 15,34. Sie klingen wie Erklärungen für Juden in der Zerstreuung, die mit dem Aramäischen nicht vertraut waren, oder für Heiden, die diese Übersetzungen besonders zu schätzen wussten. Markus bemühte sich auch, religiöse Gebräuche der Juden zu erklären (vgl. 7,3ff.). Clark Pinnock fasst die Schwerpunktsetzung von Markus zusammen, indem er meint, dass Markus Jesus vor allem als »Sohn Gottes, den verherrlichten Menschensohn und Erlöser« darzustellen versuchte (in Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, Bd. 2, S. 786).

Lukas ging an seine Aufgabe aus der Sicht eines gebildeten Griechen heran, als Arzt, dem besonders die Einzelheiten der Wunderheilungen Jesu ein Anliegen waren. Er wollte eine umfassende, historisch genaue Biographie von Jesus als dem vollkommenen Sohn des Menschen abliefern und seine Vorzüglichkeiten sowie seine unvergleichliche Güte im Umgang mit Menschen herausstellen.

Seine erklärte Absicht war ein sorgfältig recherchierter Bericht – er war »allem von Anfang an genau gefolgt«–, so dass Theophilus und seine anderen Leser »die Zuverlässigkeit« der Worte und Taten des Herrn Jesus erkennen würden. Die Begriffe *akribōs kathexēs* (»genau ... der Reihe nach«) deuten an, dass er sein Material streng chronologisch anordnete und wertvolle biographische Angaben über Jesu Schönheit und Erhabenheit aufnahm, die jedoch die anderen Synoptiker ausließen. (Eine bemerkenswerte Ausnahme von der chronologischen Reihenfolge, die jedoch von vielen Gelehrten bestritten wird, findet sich möglicherweise in seinem Bericht über Christi Versuchung in der Wüste.) Lukas enthält mehr Einzelheiten über das Leben unseres Herrn als die anderen Evangelien. Er liefert uns den ganzen Hintergrund der Geburt von Johannes dem Täufer und alle prophetischen Äußerungen, die seine und Jesu Geburt begleiteten. Allein Lukas berichtet von den ankündigenden Worten des Engels zu Maria, dem Besuch der Hirten in Bethlehem und der Geburt unseres Herrn in einem Stall. Nur er erzählt, dass Jesus in den Tempel gebracht wurde, Simeon eine Prophezeiung äußerte und Jesus mit zwölf Jahren in Jerusalem war. Im vierten Kapitel berichtet Lukas, wie Jesus in Nazareth von einer aufgebrachten Volksmenge abgelehnt wurde. Nur sein Evangelium erzählt, wie Jesus den Sohn der Witwe von Nain aus den Toten auferweckte (7,11-17).

Viel Raum nimmt Jesu Umgang mit Frauen und Kindern und seine Achtung und Rücksichtnahme ihnen gegenüber ein. Lukas erwähnt nicht nur bekannte Frauen wie Maria und Marta (die im

Johannes-Evangelium eine bedeutende Rolle spielen), sondern auch viele andere (möglicherweise bis zu dreizehn), die anderswo nicht aufgeführt werden. Von besonderer Bedeutung ist Jesu Interesse an denen, die als Außenseiter der Gesellschaft angesehen wurden wie Samariter und Zöllner (z.B. Matthäus-Levi und Zachäus), die zehn Aussätzigen (17,11-19), die weinenden Frauen in Jerusalem (23,27-31) und der bußfertige Räuber, der am Kreuz neben ihm hing (23,39-43). Andere Evangelisten lassen wertvolle Einzelheiten vom Ostersonntag aus wie z.B. seine Begegnung mit den beiden Jüngern auf dem Weg nach Emmaus und sein erstes Treffen mit den versammelten Jüngern nach der Kreuzigung (24,36-39). Nur Lukas liefert uns Einzelheiten über Jesu Himmelfahrt vom Ölberg (24,50-53; Apg 1,9-11).

In seinem Streben nach Genauigkeit benutzt Lukas in seinem Evangelium etwa 180 Begriffe, die an keiner anderen Stelle im Neuen Testament auftauchen – viele von ihnen sind seltene und fachspezifische Ausdrücke. Eine besondere Aufmerksamkeit widmet er verschiedenen Krankheitsarten und physischen Leiden wie dem »starken Fieber« von Petrus' Schwiegermutter (4,38). Äußerst erwähnenswert ist seine Beschreibung von Christi Todesangst im Garten Gethsemane, als ihm sein Schweiß wie große Blutstropfen vom Gesicht herabfiel (22,44). Ein ähnlicher Blick für Einzelheiten kennzeichnet auch Lukas' zweites Buch, die Apostelgeschichte, wo er beispielsweise in Kapitel 28 den Schiffbruch vor Melite (Malta) beschreibt – hier benutzt er mindestens 17 Begriffe aus der Seefahrt mit fachlicher Präzision –, die Giftschlange, die Paulus nichts anhaben konnte, und Publius' Fieber und Ruhr.

Lukas ist in erster Linie das Evangelium des Menschseins Christi und seiner unvergleichlichen Liebe und Güte als dem Sohn des Menschen. In Bezug auf Einzelheiten des irdischen Lebens Christi ist Lukas zweifellos der umfassendste aller vier Biographen.

Diese kurze Charakterisierung der drei Synoptiker soll dem Leser eine Art Leitfaden oder Erklärung für den Inhalt und die besondere Darstellungsweise jedes Evangeliums liefern. Jedoch sollte betont werden, dass alle drei die Ereignisse im Leben Christi und seine Worte genau wiedergeben, auch wenn sie nur das enthalten, was ihrem speziellen Ansatz dienlich war. Fotografiert man die Räume in einem Haus, so hält die Kamera unterschiedliche Perspektiven des Inneren fest, die vom Standpunkt des Fotografen abhängig sind. Sie alle sind genau, wenn auch keineswegs identisch. Dasselbe gilt für Studenten in einem Hörsaal, die sich Notizen über den Vortrag des Professors machen. Jeder Student wird zumindest ein paar Einzelheiten festhalten, die die anderen nicht aufnehmen, und dennoch wird keiner von ihnen einen falschen Bericht des Vortrags zusammenstellen.

Auf dieselbe Art und Weise müssen wir die Aussagen der drei Synoptiker

zusammenfügen. Jeder hat Einzelheiten aufgeschrieben, die zu seiner eigenen Sicht von Jesus passen. So ergeben sich ganz natürlich Einfügungen und Auslassungen, die mit dem speziellen Ziel jedes Evangelisten übereinstimmen. (Studenten der klassischen griechischen Literatur kennen ein ähnliches Phänomen in Bezug auf Platos Porträt von Sokrates, seinem verehrten Lehrer in Athen, und der verschiedenartigen Darstellung von Xenophon, einem weiteren Schüler von Sokrates. Plato beschreibt die dialogischen Fähigkeiten seines Lehrers und seinen meisterhaften Umgang mit philosophischen Themen. Xenophon konzentriert sich im *Symposium* auf Sokrates' Charakter und Persönlichkeit, die er durch verschiedene Anekdoten aus seiner persönlichen Erfahrung skizziert. Die beiden Zeugen stellen unterschiedliche Aspekte ihres Lehrmeisters heraus, aber keiner von ihnen ist im Irrtum!)

Bei Begebenheiten im Leben unseres Herrn, die so wichtig sind, dass sie in allen drei Evangelien (und sogar bei Johannes) aufgenommen wurden, ist es unsere Aufgabe, zu vergleichen, wie sie mit den anderen zusammenpassen oder sie ergänzen. In fast jedem Fall wird eine sorgfältige Betrachtung einen synthetischen Bericht ergeben, vergleichbar mit der unterschiedlichen Wiedergabe durch ein Stereo- und ein Monogerät. Aus zweifelhaften Gründen missbilligen manche Schreiber Tatians *Diatessaron* (in dem Material aus allen vier Evangelien zu einem Bericht über Jesu Taten und Worte miteinander verwoben wird). Im Wesentlichen wird dieselbe Methode bei der Feststellung einer Todesursache oder in einer Gerichtsanhörung angewandt, wo eine Vielzahl von Zeugen befragt wird. Jeder könnte verschiedene Details zu dem Fall beitragen, und der Richter und die Geschworenen müssen die unterschiedlichen Zeugenaussagen zu einem in sich übereinstimmenden, schlüssigen Bild der ganzen Begebenheit oder des ganzen Ablaufs zusammenfügen.

Bibelkritiker, die niemals in der rechtlichen Beweisfindung ausgebildet wurden, können die »harmonisierende Methode« so schlecht machen, wie sie wollen, doch ob sie es mögen oder nicht, im Wesentlichen arbeiten heutzutage die Gerichte in der ganzen zivilisierten Welt nach der harmonisierenden Methode. Sie hat eindeutige Auswirkungen auf berechtigte Verfahrensweisen in der Bibelkritik ebenso wie auf den praktischen Umgang mit Delikten und kriminellen Handlungen und sogar auf Vertragsfälle vor heutigen Gerichtshöfen. Dann könnten die Kritiker feststellen, dass die meisten ihrer künstlichen logischen Trugschlüsse und im Grunde voreingenommenen Herangehensweisen an den Text der Heiligen Schrift selbst vom unerfahrensten Rechtsanwalt erfolgreich angefochten und vom vorsitzenden Richter abgelehnt werden würden. Von einem wirklich wissenschaftlichen und objektiven Standpunkt aus betrachtet, wie bei einer verantwortungsvoll geführten Klage vor Gericht,

hätten die drei Synoptiker in Bezug auf ihre Glaubwürdigkeit und ihre Nachweise nichts zu befürchten. Dasselbe gilt für den übrigen Text der Schrift.

Matthäus

Von welchem Sohn Davids stammte Jesus ab? In Matthäus 1,6 wird Jesu Abstammung auf Salomo zurückverfolgt, in Lukas 3,31 hingegen auf Nathan.

Matthäus 1,1-16 enthält Jesu Stammbaum durch Josef, der wiederum von David abstammte. Als Josefs Adoptivsohn wurde Jesus zu seinem rechtmäßigen Erben. Man beachte die Wortwahl in Vers 16: »Jakob aber zeugte Josef, den Mann Marias, von welcher Jesus geboren wurde, der Christus genannt wird.« Das steht im Gegensatz zu der Struktur der vorangegangenen Verse über die Abfolge von Josefs Vorfahren: »Abraham zeugte [*egennēsen*] Isaak; Isaak aber zeugte Jakob« usw. Von Josef wird nicht gesagt, dass er Jesus zeugte, vielmehr wird von ihm als dem »Mann Marias, von welcher [im femininen Genitiv] Jesus geboren wurde«, gesprochen.

Andererseits scheint Lukas 3,23-38 die Abstammungslinie von Maria zu enthalten, die sich über Abrahams Zeit hinaus bis hin zu Adam und dem Anfang der Menschheit erstreckt. Das scheint die Ausdrucksweise von Vers 23 anzudeuten: »Jesus ... war, wie man meinte, ein Sohn des Josef.« Dieses »wie man meinte« lässt darauf schließen, dass Jesus nicht Josefs biologischer Sohn war, auch wenn die Öffentlichkeit dies im Allgemeinen annahm. Zudem richtet es die Aufmerksamkeit auf die Mutter Maria, die notwendigerweise das einzige menschliche Elternteil gewesen sein musste, von dem Jesus durch eine Ahnenreihe abstammen konnte. Ihr Stammbaum wird anschließend aufgeführt, anfangend mit Eli, der Josefs Schwiegervater war im Gegensatz zu seinem eigenen Vater Jakob (Mt 1,16). Maria stammte von Nathan ab, dem Sohn von Batseba (oder »Bat-Schua« laut 1Chr 3,5), der Frau Davids. Daher stammte Jesus biologischerweise durch Nathan und rechtlicherweise durch Salomo von David ab.

Irrt Matthäus 1,9 nicht, indem hier Usija als Jotams Vater angeführt wird?

Matthäus 1,9, das Jesu Abstammung durch seinen rechtlichen Vater Josef enthält, erklärt: »Osia aber zeugte Joatham« (UELB). Das sind die griechischen Formen von Usija und Jotam. Einige verwirrt die Nennung von Usija, da Jotams Vater in 2.Könige 15,1-8 und 1.Chronik 3,12 Asarja genannt wird. Andererseits wird Jotams Vater in 2.Könige 15,32.34 Usija statt Asarja genannt. Dasselbe gilt für 2.Chronik 26,1-23; 27,2; Jesaja 1,1; 6,1; 7,1. Obwohl derselbe König gemeint ist, unterscheiden sich die Namen. *ʿazaryāh* (»Asarja«) bedeutet »Jahwe hat geholfen«,

während *'uzzî-yāhû* (»Usija«) die Bedeutung »Jahwe ist meine Stärke« hat. Den Grund für die zwei Namen nennt der biblische Bericht nicht, aber die Tatsache, dass dieser König beide trug (möglicherweise wurde Asarja später durch Usija ersetzt) ist unbestritten.

Bei israelitischen Führungspersonen gibt es verschiedene Gründe für einen zweiten Namen. Gideon bekam den Namen Jerub-Baal, weil er den Baalsaltar in Ofra zerstörte (Ri 6,32; 7,1; 8,29 usw.). Rehabeams Sohn Abijam wurde auch Abija genannt (vgl. in der UELB 1Kö 14,31; 15,1.7-8 [Abijam] und 1Chr 3,10; 2Chr 12,16 [Abija]). Josias Sohn Joahas trug auch den Namen Schallum (2Kö 23,31 und 1Chr 3,15; Jer 22,11). Jojakim, Josias ältester Sohn, hieß ursprünglich Eljakim, aber in 2.Könige 23,34 änderte der Pharao Necho seinen Namen in Jojakim (d.h. »Jahwe wird aufrichten« statt »Gott wird aufrichten«). In ähnlicher Weise war Jojakims Sohn Jojachin auch als Jechonja bekannt, und Zedekias ursprünglicher Name war Mattanja.

Die Bibel verurteilt Astrologie als eine Form des Götzendienstes. Doch in Matthäus 2,2 wird den Magiern die Geburt Christi von seinem Stern am Himmel angekündigt. Wie ist das miteinander zu vereinbaren?

Zuerst müssen wir Astrologie als abergläubische Überzeugung definieren, die in Planetenbewegungen oder –positionen Vorwarnungen des Willens der Götter (oder der Mächte des Schicksals) zu erkennen glaubt. Um diesen zu entgegnen, treffen die Anhänger der Astrologie ausweichende oder vorbeugende Maßnahmen. Heutzutage sind Horoskope und das Studium der Tierkreiszeichen in Mode, da man davon überzeugt ist, dass diese astrologischen Methoden ein spezielles Potenzial für jedes Sternbild oder Glück bzw. Pech für Unternehmungen an einem bestimmten Tag anzeigen können. In vorchristlicher Zeit wurde dieses Interesse an der Astrologie von der rituellen Anbetung der Himmelskörper begleitet. Jeder, der solche Praktiken im alten Israel durchführte, sollte gesteinigt werden (5Mo 17,2-7).

Im Fall von Christi Geburtsstern trifft dies alles nicht zu. Der Stern, den die Magier im Osten sahen, kündigte die Geburt des Christuskindes an. Das wissen wir durch den Befehl von Herodes an seine Todesboten, die er nach Bethlehem sandte: »Da ergrimmte Herodes sehr, als er sah, dass er von den Weisen hintergangen worden war; und er sandte hin und ließ alle Jungen töten, die in Bethlehem und in seinem ganzen Gebiet waren, von zwei Jahren und darunter, nach der Zeit, die er von den Weisen genau erforscht hatte« (Mt 2,16). Deshalb muss der Stern erschienen sein, als Jesus geboren wurde, und es wird die Magier mehr als ein Jahr gekostet haben, um nach Jerusalem zu gelangen und mit Herodes zu sprechen. Der Stern war keine Vorwarnung, sondern die Bekanntgabe einer bereits bestehenden Tatsache.

Zweitens handelte es sich bei der Pilgerreise der Magier nicht um die Anbetung falscher Götter oder vorherbestimmender Schicksalsmächte. Durch den Stern empfingen sie nur Gottes Aufforderung, sich auf die Suche nach dem neugeborenen König zu begeben, da sie verstanden hatten, dass dieser zum Herrscher der ganzen Erde bestimmt war – einschließlich ihres eigenen Landes (eventuell Persien, denn dort waren die Magier im Altertum besonders aktiv). Deshalb entschlossen sie sich, eine Karawane zu bilden (ob es drei waren oder mehr können wir nicht mit Sicherheit sagen; die einzigen Anzeichen dafür wären die drei unterschiedlichen Gaben: Gold, Weihrauch und Myrrhe) und sich auf die Pilgerreise ins Reich der Juden zu machen. Sie wollten dem von Gott gesandten Kind, das der König der Juden und der ganzen Erde werden sollte, ihre Huldigung bringen.

Drittens sollte festgehalten werden, dass die Schrift an mehreren anderen Stellen von göttlichen Himmelszeichen durch Sonne, Mond und Sterne spricht. Jesus sagt beispielsweise, dass »das Zeichen des Sohnes des Menschen am Himmel erscheinen wird ... mit großer Macht und Herrlichkeit« (Mt 24,30). Es kann berechtigterweise angenommen werden, dass dieses Zeichen Sonne, Mond und Sterne mit einschließt – auch wenn es eine Art leuchtende Erscheinung sein könnte. Mit Sicherheit bezog sich der Apostel Petrus zu Pfingsten auf diese Zeichen des zweiten Kommens Christi, als er Joel 3,1-5 zitierte: »Und ich werde Wunder tun oben am Himmel ... die Sonne wird verwandelt werden in Finsternis und der Mond in Blut, ehe der große und herrliche Tag des Herrn kommt« (Apg 2,19-20). Diese Himmelszeichen haben nichts mit Astrologie als heidnischem Aberglauben zu tun.

Ein letztes Wort über den Stern von Bethlehem. Die Frage, wie die Magier einen derart hellen und auffallenden Stern sehen konnten, wurde von vielen Spekulationen und astronomischen Berechnungen begleitet. Manche haben vermutet, dass eine ungewöhnliche Planeten- oder Sternenkonstellation bestand, so dass ihr gemeinsames Licht eine solch bemerkenswerte Strahlkraft hervorbringen konnte. Während ein solcher Grund dem Erscheinen des Originalsterns zugeschrieben werden könnte, ist es höchst unwahrscheinlich, dass ein normaler Stern seinen Schein so genau auf Bethlehem richten konnte, dass die Weisen den Ort des Christuskindes herausfanden. Und doch heißt es in Matthäus 2,9: »Der Stern, den sie im Morgenland gesehen hatten, ging vor ihnen her, bis er kam und oben über der Stelle stand, wo das Kind war.« Dies war eindeutig ein übernatürlicher Stern, den Gott gesandt hatte, um sie zu führen.

Ist Matthäus 2,6 nicht eine verzerrte Darstellung von Micha 5,1 und verändert erheblich dessen Bedeutung?

Zwischen dem hebräischen Text von Micha 5,1 und dem Zitat in Matthäus 2,6

bestehen mehrere geringfügige Unterschiede in der Formulierung. Außerdem findet sich eine ungewöhnliche größere Abweichung: Ein Verneinungswort (»keineswegs«) taucht in Matthäus auf, obwohl es in Micha nicht erwähnt wird. Wie so häufig zitierte Matthäus nicht aus der Septuaginta (LXX), sondern aus einer anderen griechischen Übersetzung, möglicherweise aus der Proto-Theodotion. Die LXX kommt dem masoretischen Text (MT) in diesem Vers sehr nahe, und ihre einzigen Abweichungen sind minimale Zugeständnisse an griechische Redewendungen. Aber Matthäus benutzte eine mehr umschreibende Version oder interpretierte das hebräische Original ein wenig, um seine Bedeutung hervorzuheben, anstatt eine rein wörtliche Wiedergabe zu liefern.

Im ersten Satz, der an Bethlehem, Haus Efrata, gerichtet ist, ersetzt Matthäus »Efrata« mit »Land Juda«. Die LXX benutzt »Haus Juda«, so als wollte sie nach *leḥem* das *bêt* wiederholen, das bereits vor *leḥem* steht. Aufgrund der Etymologie von Efrata hat Matthäus in seiner Übertragung möglicherweise den poetischen Namen »Fruchtbare« (von der Wurzel *p-r-y*, »Frucht« oder »fruchtbar sein«) für Juda hergeleitet.

MT und LXX stimmen in der Wiedergabe des zweiten Satzes miteinander überein: »... das du klein unter den Tausendschaften von Juda bist.« Überraschenderweise fügt Matthäus in diesem Hauptsatz eine starke Negation ein. Wo die anderen beiden positiv sagen: »... das du klein [*ṣā'îr*; LXX liest ›sehr klein‹ (*oligostos*)] unter den Tausendschaften von Juda [*bᵉ 'alᵉ pê Yᵉ hûḏah*; in der LXX steht *en chiliasin Iouda*] bist«, greift Matthäus zu einer Umschreibung, um die Bedeutung hinter Michas Positivaussage herauszustellen. Mit anderen Worten: Wenn Micha sagt, dass Bethlehem zwar klein ist unter Judas Tausendfamilien-Städten, aber der messianische Herrscher dennoch von dort kommen wird, dann läuft dies darauf hinaus, dass Bethlehem wirklich eine wichtige Stadt ist, aus der ein großer Führer kommen wird. Folglich fühlt sich Matthäus im Recht, den Satz mit einer starken Negation zu beginnen; d.h. wenn der verheißene Messias aus Bethlehem kommen soll, dann ist sie trotz ihrer bescheidenen Bevölkerungsgröße auf gar keinen Fall die geringste Stadt in Juda. So kommt Matthäus zu dem Schluss: »Du ... bist keineswegs [*oudamōs*] die geringste unter den Fürsten Judas.«

Die zweite Variante im zweiten Satz hat mit der Behandlung des Wortes *ʾalāpîm*, »Tausendschaften«, zu tun – das selbst die LXX mit *chiliasin* überträgt (dem Dativplural von *chilias*, »tausend«). Matthäus 2,6 gibt es mit dem Wort *hēgemosin* (»Herrscher«) wieder. Wie ist diese Veränderung zu rechtfertigen? Der Kontext macht deutlich, dass hier eine Stadt angesprochen wird und keine Armee-Einheit. Möglicherweise sagte man dies über Städte (vgl. 1Sam 23,23), in denen tausend Familien lebten oder aus denen das Militär mindestens tausend wehrfähige Männer einziehen

konnte. Der normale Begriff für eine Unterabteilung eines Stammes war entweder *mišpāḥāh* (»Familie«, »Clan«, »Unterstamm«) oder *'elep* (1Sam 10,19.21). Von dieser speziellen Unterbedeutung war es nur ein Schritt, denselben Begriff auf einen militärischen Befehlshaber oder zivilen Herrscher anzuwenden – so wie der lateinische *Centurio* (»Zenturio«) von *Centuria* (»eine Kompanie von hundert Soldaten«) abgeleitet wurde.

Es ist jedoch auch möglich, dass Matthäus (oder die nicht-septuagintische griechische Version, aus der er zitiert) *'allûp̱îm* liest (d.h. in der Satzkonstruktion im Plural *'allûp̱ê*) statt wie im MT *'a le p̱ê* (»tausend von«). Das würde keine veränderte Schreibweise der Konsonanten erfordern, und Vokalpunkte wurden dem konsonantischen Text der hebräischen Bibel erst gegen 700 n.Chr. hinzugefügt. *'Allu-p̱îm* ist der Plural von *'allûp̱* (»Hauptmann«, »befehlshabender Oberst einer Tausendschaft«). Dies wird mit *hēgemōn* (»Herrscher«) übersetzt und würde somit Matthäus' Interpretation dieses Begriffes rechtfertigen. Soweit wir wissen, war dies das Wort, das Micha im späten 8. Jahrhundert v.Chr. beabsichtigte, als die Schreibweise dieses Wortes noch nicht das *Waw* beinhaltete, das charakteristisch für die nachexilische Rechtschreibung ist. Angesichts der klaren Andeutung eines messianischen Befreiers, den Gott zur Herrschaft der Welt bestimmt hatte, scheint der Kontext diese Auslegung von *'-l-p-y* fast ebenso sehr zu stützen wie die Vokalisierung der Masoreten. Das einzige Problem ist, die Vorstellung von »Herrscher« in Beziehung mit der Stadt Bethlehem als Ort zu setzen. Aber selbst das könnte so verstanden werden, dass ein großer messianischer Herrscher (*môšēl*) logischerweise aus einer führenden Stadt des Gebiets Juda zu erwarten gewesen wäre wie z.B. Hebron, Lachisch oder Bet-Schemesch anstatt aus einer kleinen Ortschaft wie Bethlehem in den Tagen Michas.

Es ist von Bedeutung, dass der letzte Teil von Matthäus 2,6 nicht aus Micha 5,1 stammt, auch wenn er gewisse Ähnlichkeiten aufweist. Micha 5,1b lautet: »Aus dir wird mir der hervorgehen, der Herrscher über Israel sein soll.« Matthäus 2,6b stimmt teilweise damit überein: »Denn aus dir wird ein Führer hervorkommen.« Dann schließt der Vers aber mit den Worten: »... der mein Volk Israel hüten wird«. »... der mein Volk Israel hüten wird« findet sich in Micha überhaupt nicht. Vielmehr ist ein Zitat aus 2.Samuel 5,2 eingefügt, das eine Verheißung des Herrn an König David enthält und von den Führern der zehn Stämme in Hebron ausgesprochen wurde: »Und der HERR hat zu dir gesprochen: Du sollst mein Volk Israel weiden, und du sollst Fürst sein über Israel!« Somit sind die Worte »mein Volk Israel hüten« 2.Samuel 5 entnommen und nicht Micha 5. Wir haben es hier mit einem zusammenfassenden Zitat zu tun, das Teile aus Micha 5,1 und 2.Samuel 5,2 miteinander kombiniert.

Aus dieser Vermischung von Stellen können wir schließen, dass Matthäus

nicht beabsichtigte, einen einzelnen alttestamentlichen Vers wörtlich wiederzugeben, sondern vielmehr zwei Stellen miteinander verbinden wollte, die die Erfüllung der göttlichen Prophezeiung über den Geburtsort des Messias und seine königliche Abstammungslinie anzeigten. 2.Samuel 5 lässt andeutungsweise darauf schließen, dass der Herrscher, der in Bethlehem geboren werden sollte, das von seinem Vorfahren David veranschaulichte Vorbild des theokratischen Königs erfüllen wird. (Ein anderes Beispiel für zusammenfassende Zitate im Neuen Testament findet sich in Matthäus 27,9-10, wo Teile aus Sacharja 11,12-13 mit wichtigen Elementen aus Jeremia 19,2.11 und 32,6-9 verbunden werden. Ein weiterer Fall ist Markus 1,2-3, das Jesaja 40,3 und Maleachi 3,1 miteinander kombiniert.)

In Anbetracht der Intention des Autors wird somit klar, dass Matthäus nicht der Bedeutung von Micha 5,1 oder 2.Samuel 5,2 widersprach oder den Sinn dieser Verse verdrehte, als er sie in Bezug auf Gottes Absicht interpretierte, die beiden Stellen zugrunde lag. Zudem ist absolut denkbar, dass die Bibelexperten von Herodes nicht nur aus einer alttestamentlichen Schriftstelle zitierten. In gewisser Hinsicht wären dann sie für die Formulierung verantwortlich gewesen und nicht Matthäus.

Warum geben Matthäus und Lukas die Versuchungen Christi in unterschiedlicher Reihenfolge an?

Matthäus 4,5-10 enthält die zweite und dritte Versuchung Christi: Erst forderte der Teufel ihn auf, von der Zinne des Tempels zu springen, und dann bot er ihm alle Reiche der Welt an. In Lukas 4,5-12 finden sich diese beiden Versuchungen in umgekehrter Reihenfolge. Hier liegt eine klare Diskrepanz vor. Wie ist sie zu erklären, ohne die Lehre von der Unfehlbarkeit der Schrift zu opfern?

Es ist verständlicherweise eine der meistdiskutierten Fragen in Bezug auf die synoptischen Berichte des Lebens Christi. Aber sie ist nicht wirklich einmalig, denn ähnliche Probleme tauchen in Verbindung mit der Verfluchung des Feigenbaums in Matthäus 21,18-19 und Markus 11,12-21 auf. Vergleichen Sie auch Markus 6,8 (»nur einen Stab«) mit Matthäus 10,10 und Lukas 9,3 (»noch einen Stab« bzw. »weder Stab«). In jedem Fall entstehen die Unterschiede durch das spezielle Ziel des einzelnen Synoptikers bei der Erstellung seines Porträts von Jesus.

Bei der unterschiedlichen Reihenfolge der zweiten und dritten Versuchung in Matthäus und Lukas müssen wir die Adverbien und Konjunktionen beachten, die die beiden bei der Schilderung der Begebenheit verwendeten. Matthäus legt eine größere Betonung auf die Abfolge der beiden Versuchungen als Lukas. Matthäus 4,5 lautet: »Darauf [*tote*] nimmt der Teufel ihn mit in die heilige Stadt und stellte ihn auf die Zinne des Tempels.« Nachdem Jesus es abgelehnt hatte, sich hinunterzustürzen, lesen wir in Vers 8: »Wiederum

[*palin*] nimmt der Teufel ihn mit auf einen sehr hohen Berg und zeigt ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit.« Diese beiden Adverbien, *tote* und *palin*, scheinen wirklich sehr bestimmend zu sein – so bestimmend, dass Matthäus einen Fehler begangen hätte, wenn die zweite und dritte Versuchung *nicht* in dieser Abfolge stattgefunden hatten.

Bei Lukas leitet ein einfaches *kai* (»und«) die zweite Versuchung ein (das Angebot der Weltreiche). Gleicherweise beginnt auch die dritte Versuchung (der Sprung von der Tempelzinne) nur mit einem *de* (»und« oder »aber«). Dieser Bericht betont die Abfolge keineswegs so sehr, wie die von Matthäus benutzten Worte *tote* und *palin* dies tun. Er gleicht mehr dem Bericht eines kleinen Mädchens, das sagt: »Weißt du, was wir gestern zu Thanksgiving hatten? Wir hatten einen Apfelkuchen und Truthahn und überhaupt alles!« Ein näheres Nachfragen würde wahrscheinlich ergeben, dass sie den Truthahn *vor* dem Apfelkuchen gegessen hatte. Aber erst erwähnte sie den Kuchen, weil sie sich zuerst an ihn erinnerte und ihn dem Hauptgericht vorzog. Kann man ihren Bericht unter diesen Umständen falsch nennen? Wohl kaum! Ebenso wenig sollte Lukas ein Vorwurf gemacht werden, weil er die chronologische Reihenfolge verdrehte – wenn wirklich er es war, der die Abfolge umkehrte, und nicht Matthäus.

Aufgrund der Anhaltspunkte, die die soeben erwähnten Adverbien liefern, können wir berechtigterweise folgern, dass Matthäus an der historischen Abfolge der zweiten und dritten Versuchung festhielt. Bei Lukas finden wir wohl eher eine logische Abfolge, da das Angebot der Weltreiche an zweiter Stelle in der aufsteigenden Reihenfolge der Prüfungen steht – eher als die Demonstration übernatürlicher Macht am Jerusalemer Tempel.

Dass Lukas hinsichtlich der chronologischen Reihenfolge weniger präzise war als Matthäus, überrascht, da Lukas in Bezug auf die richtige Abfolge normalerweise der sorgfältigste von den Synoptikern ist. Aber in diesem speziellen Kapitel scheint er um des dramatischen Effektes willen einer vorausgreifenden Reihenfolge den Vorzug gegeben zu haben. Die darauf folgende Begebenheit bringt das deutlich zum Vorschein: Jesu Besuch in seiner Heimatstadt Nazareth. Es stellt eine eindrucksvolle Entwicklung dar, dass Jesus direkt zu seinen Leuten nach Nazareth zurückgeht, nachdem er den geistlichen Kampf mit dem Teufel hinter sich gebracht (V. 1-13) und seine Standfestigkeit als Messias bewiesen hatte. Dort aber begegneten ihm Unglauben, Ablehnung und sogar Lebensgefahr, bis er schließlich nach Kapernaum weiterging.

Während er in der Synagoge in Nazareth predigte, erzählte Jesus ihnen, was sie zu ihm sagen würden: »Arzt, heile dich selbst! Alles, was wir gehört haben, dass es in Kapernaum geschehen sei, tu auch hier in deiner Vaterstadt!« (V. 23). Aber das Interessante an dieser Bemerkung ist, dass Lukas Kapernaum bis zu diesem Zeitpunkt überhaupt nicht er-

wähnt hatte, Jesu Zuhörer aber bereits von den dort geschehenen Wundern wussten. Erst nachdem er dem Tumult entkommen war, den seine Predigten hervorriefen, ging unser Herr laut Lukas nach Kapernaum, das er als seinen Hauptsitz nutzte. Dort wurde er viel freundlicher und bereitwilliger aufgenommen als in Nazareth (4,31-32), befreite einen Besessenen in der Synagoge (V. 33-37) und heilte Petrus' Schwiegermutter von einem hohen, tödlichen Fieber (V. 38-39). Es scheint, als hätten diese speziellen Heilungen nach seinem Besuch in Nazareth stattgefunden, aber es kann (aufgrund von V. 23) keinen Zweifel daran geben, dass Jesus bereits in Kapernaum gewesen war und dort einige bedeutende Wunder gewirkt hatte, *bevor* er nach Nazareth ging (vgl. V. 14-15). Doch Lukas nennt Kapernaum erst mit Namen, *nachdem* er aus Nazareth gekommen war. Der Vorteil, den er aus dem deutlichen Gegensatz zwischen diesen beiden Städten gewann, könnte ihn auch in diesem Fall dazu geführt haben, die strikt chronologische Abfolge zu verlassen.

Wer kam zu Jesus, als der Knecht des Hauptmanns krank war – der Hauptmann (Mt 8,5-13) oder der Knecht selbst (Lk 7,2-11)?

In Matthäus 8,5 heißt es: »Als er aber nach Kapernaum hineinkam, trat ein Hauptmann zu ihm, der ihn bat ...« Damit wird ausdrücklich erklärt, dass der Hauptmann zu Jesus kam; der Knecht selbst hatte große Schmerzen und war ans Bett gefesselt. Offensichtlich war es ihm unmöglich gewesen, persönlich zu Jesus zu gehen.

In Lukas 7,2 heißt es: »Eines Hauptmanns Knecht aber, der ihm wert war, war krank und lag im Sterben.« Der Kontext lässt klar erkennen, dass der Knecht dem Hauptmann viel wert war. Somit bezieht sich »der ihm« auf den Hauptmann und nicht auf den Knecht. Das beweist, dass das Subjekt des nächsten Satzes auch der Hauptmann ist. Mit anderen Worten: Vers 3 – »Als er aber von Jesus hörte, sandte er Älteste der Juden zu ihm und bat ihn, dass er komme und seinen Knecht gesund mache« – macht vollkommen deutlich: Auch Lukas berichtet, dass nicht der Diener persönlich zu Jesus kam, sondern der Hauptmann. Das nächste in Frage kommende Bezugswort für das Partizip *akousas* (»hörte«) und für *apesteilen* (»sandte er«) ist *autō* (»ihm«). Folglich stimmen diese beiden Berichte vollkommen miteinander überein.

Vielleicht sollte Folgendes noch hinzugefügt werden: Lukas erwähnt, dass der Hauptmann jüdische Älteste sandte, die sich für ihn bei Jesus einsetzen sollten. Erst nachdem die Ältesten Christus erklärt hatten, wie sehr der Hauptmann seine Aufmerksamkeit verdient hatte, wandte sich Jesus direkt an den römischen Offizier. Er war bereits auf dem Weg zu seinem Haus, als er ihn persönlich traf und mit ihm auf der Straße sprach.

Warum sprach Jesus von sich selbst immer als dem Sohn des Menschen?

In Matthäus 8,20 taucht der Titel »Sohn des Menschen« zum ersten Mal auf; der Herr Jesus selbst wendet ihn auf sich an: »Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, aber der Sohn des Menschen hat nicht, wo er das Haupt hinlege.« (Dieser Titel wird in Matthäus 32-mal auf Christus angewandt, in Markus 14-mal, in Lukas 26-mal und in Johannes 12-mal.) Jesus weigerte sich nicht, den Titel »Sohn Gottes« zu akzeptieren, als Gott der Vater ihn bei seiner Taufe (Mk 1,11: »Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden«) oder auf dem Berg der Verklärung (Mk 9,7) so ansprach. Ebenso wenig lehnte er es ab, wenn ihn die Dämonen, die er aus ihren Opfern austrieb, so nannten (Mk 3,11: »Du bist der Sohn Gottes«), – oder sogar der Teufel, der ihn in der Wüste versuchte (Lk 4,3: »Wenn du Gottes Sohn bist, so sprich zu diesem Stein, dass er Brot werde«).

Nachdem Jesus den Sturm durch ein Wunder gestillt hatte, sagten die Jünger zu ihm: »Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn!« Und Petrus identifizierte den »Sohn des Menschen« (Mt 16,13) durch die Erkenntnis, die ihm der Heilige Geist schenkte: »Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes« (V. 16). Für dieses Glaubensbekenntnis lobte Jesus ihn und übertrug ihm »die Schlüssel des Reiches der Himmel«. Während seiner Verhandlung vor Kaiphas bestätigte Jesus den göttlichen Titel, als der Hohepriester ihn herausforderte: »Ich beschwöre dich ... dass du uns sagst, ob du der Christus bist, der Sohn Gottes!« Darauf antwortete Jesus: »Du hast es [selbst] gesagt. Doch ich sage euch: Von nun an werdet ihr den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels« (Mt 26,63-64). In diesem ernsten Augenblick, als ihm der Prozess wegen Gotteslästerung gemacht wurde, machte sich Jesus von Nazareth den Titel des göttlich-menschlichen Messias, des universellen Königs, zu Eigen, der dem Propheten Daniel geoffenbart wurde (Dan 7,13).

Daniel 7,13-14 lautet: »Ich schaute in Gesichten der Nacht: und siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer wie der Sohn eines Menschen. Und er kam zu dem Alten an Tagen [dem allmächtigen Gott auf seinem Thron], und man brachte ihn vor ihn. Und ihm wurde Herrschaft und Ehre und Königtum gegeben, und alle Völker, Nationen und Sprachen dienten ihm.« Mit dieser himmlischen Gestalt identifizierte sich Jesus in diesem dramatischen Augenblick und gab dadurch bekannt, dass es eines Tages einen Prozess geben würde, bei dem Kaiphas und seine Mitankläger als Schuldige auf der Anklagebank der göttlichen und ewigen Justiz sitzen werden. Dann würde das Urteil über sie gesprochen werden und sie würden der ewigen Verdammnis übergeben werden.

Das wirft die Frage auf, was der Ti-

tel »Sohn des Menschen« (*Bar ʾᵉnāš* im Aramäisch von Daniel 7) bedeutete. Warum wurde der Messias als ein verherrlichter Mensch dargestellt anstatt als der göttliche König der Herrlichkeit? Die Antwort findet sich in seiner Fleischwerdung, die für die Erlösung des Menschen unbedingt erforderlich war. Die Sünden der gefallenen, schuldigen Rasse von Adam konnten nicht anders gesühnt werden als durch einen Sündenträger, der als wirklicher Mensch sein Leben um ihretwillen geben musste. Der alttestamentliche Begriff für Erlöser ist *gôʾēl* und bedeutet »Verwandten-Löser«. Daher musste er ein Blutsverwandter der Person sein, dessen Sache und Not er sich annahm, ganz gleich ob er ihn aus der Sklaverei zurückkaufte (3Mo 25,48), die Hypothek auf seinem Besitz übernahm (3Mo 25,25), für seine kinderlose Witwe sorgte (Rut 3,13) oder sein Blut an seinem Mörder rächte (4Mo 35,19).

Gott offenbarte sich Israel als *gôʾēl* seines Bundesvolkes (2Mo 6,6; 15,13; Jes 43,1; Ps 19,15). Aber bevor Gott durch das Wunder der Fleischwerdung und Jungfrauengeburt Mensch wurde, war es für Gottes Volk ein Geheimnis, wie er jemals ihr *gôʾēl* werden konnte. Sicher, Gott war ihr Vater durch ihre Erschaffung, aber *gôʾēl* lässt auf ein physisches Blutsverhältnis schließen. Und so musste Gott einer von uns werden, um uns von der Schuld und Bestrafung unserer Sünden zu erlösen. »Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir haben seine Herrlichkeit angeschaut, eine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit« (Joh 1,14).

Als Gott konnte uns Gott unsere Sünden nicht vergeben, bis sie vollends bezahlt waren. Andernfalls hätte er dem Verstoß gegen sein eigenes heiliges Gesetz stillschweigend zugesehen. Nur als Mensch konnte Gott in Christus für eine zufrieden stellende Sühnung für die Sünden der Menschheit sorgen, denn nur ein Mensch, ein wirklicher Mensch, konnte die menschliche Rasse angemessen repräsentieren. Aber unser Erlöser musste gleichzeitig auch Gott sein, denn nur Gott konnte ein Opfer von unbegrenztem Wert bringen, um einen Ausgleich für die ewige Strafe zu schaffen, die der Anspruch der göttlichen Gerechtigkeit für unsere Sünde forderte. Allein Gott konnte sich einen Erlösungsplan ausdenken, der es ihm ermöglichte, gerecht zu bleiben und gleichzeitig die Gottlosen zu rechtfertigen (Röm 4,5), anstatt sie in die ewige Verdammnis zu schicken, die sie verdienten. Aber durch das Kreuz wurde das gebrochene Gesetz mehr zufrieden gestellt, als wenn die ganze Menschheit für immer in die Hölle geworfen worden wäre, denn der vollkommene Mensch, der ebenso unendlicher Gott war, brachte ein wirksames Opfer für alle Gläubigen aus allen Zeitaltern dar.

Das Wunder der Fleischwerdung, das allein die Rettung der menschlichen Rasse möglich machte, war vielleicht das größte Wunder aller Zeiten. Wie konnte Gott Gott bleiben und dennoch

Mensch werden, indem er eine menschliche Gestalt annahm und von einer menschlichen Mutter geboren wurde? Und wie konnte er zwei verschiedene Naturen, eine menschliche und eine göttliche, in einer Person vereinen? Andere Religionen sprechen vielleicht von einem gottähnlichen Menschen oder einem menschenähnlichen Gott, aber nur Gott der Sohn, die zweite Person der Dreieinigkeit, konnte einen Weg finden, wirklicher Mensch zu werden – um den Menschen am Kreuz zu repräsentieren.

Damit Christen bezüglich der göttlich-menschlichen Elemente in ihrem Erretter nicht in Verwirrung geraten und dem doketischen Irrtum verfallen, dass er in seinem Wesen zwar wirklicher Gott war, aber sein menschlicher Körper nur eine vorübergehende Verkleidung war, die er bei der Himmelfahrt abwarf, betonte Jesus, dass er trotz seiner gleichzeitigen Gottheit auch wirklicher und wahrhaftiger Mensch war. Denn nur als Mensch konnte er Messias sein und sein Volk durch seinen Opfertod erlösen. Und natürlich konnte er nur als Mensch – als einziger Mensch mit einem vollkommen sündlosen Leben – das Recht erhalten, bei seinem zweiten Kommen die Sünden der Menschen zu richten. Als der Mensch, der dem Gesetz Gottes vollkommen gehorsam war und der Versuchung nicht nachgab, ist Christus in der Position, diejenigen zu verurteilen, die das moralische Gesetz übertreten und zudem sein Sühnewerk und seine Herrschaft in ihrem Leben abgelehnt haben.

Die Echtheit seines Menschseins hervorzuheben, war ein zusätzlicher Faktor, weshalb Jesus durchgehend von sich als dem Sohn des Menschen sprach. Doch der Hauptgrund war fraglos die Identifizierung mit der erhabenen Gestalt in Daniel 7,13, die mit den Wolken des Himmels kommen, zur Rechten der Macht sitzen und die absolute Herrschaft über die ganze Erde antreten wird, nachdem sie all die gerichtet hat, die Gottes Gnade in ihrem Leben abgelehnt haben.

Was meinte Jesus mit »lass die Toten ihre Toten begraben« (Mt 8,22; Lk 9,60)?

Jesus gab diese Anordnung im Zusammenhang mit einer wichtigen Entscheidung, die einer seiner jungen Nachfolger zu treffen hatte. Der junge Mann musste sich entscheiden, ob er bis zum Tod seines Vaters zu Hause bleiben oder sein Zuhause und seine Familie verlassen sollte, um seinem Meister nachzufolgen und in dessen Dienst zu treten. Es ist durchaus denkbar, dass sich der Vater des Mannes in einem schlechten Gesundheitszustand befand und es ungewiss war, wie lange er noch zu leben hatte. Die grundlegende Frage war, was mehr Priorität hatte: Gott oder die Familie?

Jesus erkannte, dass der Mann zur Jüngerschaft bereit war, und sagte deshalb zu ihm: »Folge mir nach, und lass die Toten ihre Toten begraben!« Damit meinte er, die restliche Familie des jun-

gen Mannes könnte sich in angemessener Weise um den kranken Vater und um sein Begräbnis kümmern. Anscheinend glaubten sie nicht an den Herrn Jesus und waren somit noch nicht aus dem geistlichen Tod ins ewige Leben übergegangen. Sie waren noch immer »tot ... in ... Vergehungen und Sünden« (Eph 2,1). Wie wir in Johannes 3,36 lesen: »Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.« Vom Standpunkt ihrer geistlichen Beziehung zu Gott betrachtet, waren die anderen Familienmitglieder tot. Und es war durchaus richtig, ihnen die Verantwortung für die Bedürfnisse ihres Vaters und für dessen Beerdigung zu überlassen. Statt bis zu seinem Tod zu warten und dadurch jede Möglichkeit einzubüßen, von Christus unterwiesen zu werden, sollte der Jünger zuerst dem Aufruf Gottes zum christlichen Dienst nachkommen. »Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich«, sagt Jesus, »ist meiner nicht würdig« (Mt 10,37).

Wie kann Matthäus 8,28-34 (die zwei besessenen Gadarener) mit Markus 5,1-20 und Lukas 8,26-39 (der besessene Gerasener) in Einklang gebracht werden?

Zwei Hauptunterschiede gibt es zwischen diesen beiden Berichten (Markus und Lukas stimmen im Wesentlichen miteinander überein). Der erste bezieht sich auf den Ort der Begebenheit: War es in Gadara, Gerasa oder Gergesa (wie der Codex Sinaiticus, der Codex Koridethianus, die bohairisch-koptische Überlieferung und Familie 1 der Minuskeln diesen Namen lesen)? Untersuchen wir eine Karte dieser Region östlich des Sees von Galiläa, so stellt sich heraus, dass Gerasa (das heutige Jerasch) weit entfernt in südöstlicher Richtung vom See von Galiläa lag, mehr als dreißig Kilometer östlich des Jordantals. Gerasa ist praktisch unmöglich mit einer Begebenheit in Verbindung zu bringen, die am Ostufer vom See Genezareth (See von Galiläa) stattgefunden zu haben scheint.

Gadara (wie es in den meisten Manuskripten von Matthäus 8,28 gelesen wird – obwohl der Codex Washingtonianus, Familie 1 und Familie 13 der Minuskeln sowie die bohairisch-koptische Überlieferung »der Gergesener« bescheinigen) lag etwa zwölf Kilometer südöstlich von der Südspitze des Sees Genezareth entfernt. Es ist durchaus möglich, dass die politische Kontrolle dieser Region in Gadara als ihrer Hauptstadt lag. Folglich wurde es »das Land der Gadarener« genannt, auch wenn Gadara selbst südlich vom Fluss Jarmuk lag. Obschon Markus und auch Lukas Gerasa anführen (der Codex Alexandrinus, der Codex Washingtonianus, Familie 13 und die syrische Peschitta bescheinigen »der Gadarener« für Lukas 8,26), sollte Gadara aufgrund seiner größeren Nähe zum See Genezareth klar der Vorzug gegeben werden.

Keines der synoptischen Evangelien stützt Gergesa (trotz der oben zitierten Manuskripte), obgleich Gergesa den eindeutigen Vorteil besitzt, dass es direkt am Ostufer des Sees Genezareth lag, etwa ein Drittel von der Nordspitze des Sees entfernt. Betrachtet man allein die Lage, so wäre dieser Ort vorzuziehen, aber angesichts der viel stärkeren Manuskripthinweise ist Gadara die viel wahrscheinlichere Original-Lesart in allen drei synoptischen Evangelien, wobei der Name Gerasa auf Abschreibfehler zurückzuführen ist – möglicherweise weil der Name Gerasa zu einem späteren Zeitpunkt größere Bekanntheit erlangte als Gadara. Vielleicht sollte bemerkt werden, dass die Form des D (Dalet) und die des R (Resch) im hebräischen Alphabet sehr ähnlich sind. Bei der Übertragung des Namens aus der hebräisch-aramäischen alphabetischen Form ins Griechische könnte es vorgekommen sein, dass GaDaRa' fälschlicherweise als GaRaRa[Da] gelesen wurde. Auch Gergesa beginnt mit G-R–, und möglicherweise wurde hier das ursprüngliche G-D– falsch gelesen. Doch Gadara besitzt den größten Anspruch, die berechtigte Originalschreibweise des Namens in allen drei Evangelien zu sein.

Der zweite Unterschied zwischen dem Bericht in Matthäus und denen von Markus und Lukas ist die Anzahl der Besessenen. Als Jesus am Ostufer des Sees das Boot verließ, kamen wirklich zwei Besessene zu ihm und nicht nur einer, wie Markus und Lukas berichten. Wie schwerwiegend ist dieses Problem? Wenn zwei von ihnen erwähnt werden, dann heißt das, dass zumindest einer von ihnen dort war. Markus und Lukas konzentrieren sich auf den auffälligeren von beiden, auf den, dessen Dämonen sich »Legion« nannten.

Als Seminarprofessor gebe ich gelegentlich kleine Wahlkurse mit nur zwei Studenten. In manchen Fällen kann ich mich nur an einen von ihnen deutlich erinnern, ganz einfach, weil er von den beiden herausragte und mehr sagte. Sollte ich meine Erinnerungen aufschreiben und nur einen der beiden Studenten erwähnen, könnte ich kaum beschuldigt werden, der Tatsache zu widersprechen, dass zwei an dem Wahlkurs teilnahmen. In den synoptischen Evangelien findet sich ein ähnlicher Fall in der Begebenheit, als Bartimäus außerhalb von Jericho geheilt wurde. Matthäus 20,30 berichtet, dass Bartimäus noch einen blinden Freund bei sich hatte. Lukas 18,35 erwähnt überhaupt keine Namen, sondern spricht nur von einem blinden Bettler. Nur Markus 10,46 nennt seinen Namen auf Aramäisch (*Bar-Tim'ay*) und auf Griechisch (*huios Timaiou*). Er wurde vorzugsweise vor seinem Freund erwähnt, weil er von beiden der Wortführer war.

Welche verschiedenen Angaben die Synoptiker auch immer aufnahmen oder ausließen, sie stimmen alle darin überein, was aus den Dämonen der Besessenen von Gadara wurde: Sie wurden

in eine nahe gelegene Schweineherde gesandt und töteten die zeremoniell unreinen Tiere, so wie sie es eigentlich mit ihren beiden menschlichen Opfern vorhatten. Die Schweine stürzten die Klippen hinab in den See Genezareth und ertranken (vgl. Mt 8,30-34; Mk 5,11-14; Lk 8,32-37).

Sollten die zwölf Jünger, als Jesus sie aussandte, nun einen »Stab« mitnehmen oder nicht (vgl. Mt 10,10; Mk 6,8)?

In Matthäus 10,5-6 sandte Jesus seine zwölf Jünger zum Evangelisieren in die Städte Israels aus. Sie sollten die Ankunft des Reiches der Himmel verkünden, Kranke heilen und Dämonen austreiben. Anschließend gab er ihnen Anweisungen hinsichtlich ihrer Reiseausstattung: »Verschafft [*ktēsēsthe*] euch nicht Gold noch Silber noch Kupfer in eure Gürtel, keine Tasche [*pēran*, »Proviantbeutel«] auf den Weg, noch zwei Unterkleider, noch Sandalen, noch einen Stab! Denn der Arbeiter ist seiner Nahrung wert« (Mt 10,9-10). Die Parallelstelle in Lukas 10 enthält andere Reisegegenstände für die von Christus beauftragten Siebzig, was aber eine spätere Begebenheit gewesen sein musste. Das Wort »Stab« kommt auf jeden Fall nicht vor. Doch in Markus 6,7-9, wo sein Auftrag an die Zwölf ebenfalls festgehalten wurde, lesen wir in den Versen 8-9: »Und er gebot ihnen, dass sie nichts [*mēden*] mit auf den Weg nehmen [*airōsin*] sollten *als nur einen Stab* [*ei mē rabdon monon*]; kein Brot, keine Tasche, keine Münze im Gürtel, sondern Sandalen untergebunden. Und zieht nicht zwei Unterkleider an!«

Matthäus 10 und Markus 6 stimmen darin überein, dass Christus die Jünger anwies, keine zusätzlichen Reise-Utensilien mitzunehmen, sondern nur das, was sie bereits besaßen. Lukas 9,3 deckt sich teilweise mit der Wortwahl von Markus 6,8, indem es dasselbe Verb *airō* (»nehmen«) benutzt, fügt jedoch dann wie Matthäus hinzu: »... weder Stab, noch Tasche, noch Brot, noch Geld, noch soll jemand zwei Unterkleider haben!« Allerdings enthält Matthäus 10,10 anscheinend einen Zusatz: sie sollten sich keinen Stab als Teil ihrer Reiseausstattung *verschaffen*. Markus 6,8 scheint anzudeuten, dass damit nicht unbedingt gemeint war, sogar auf einen Wanderstab zu verzichten, den sie normalerweise überallhin mitnahmen, wenn sie Jesus bei seinem Lehrdienst folgten. Wie Lange (*Commentary on Mark*, S. 56) sagt: »Sie sollten mit ihrem Stab losgehen, so wie sie es zuvor taten. Allerdings sollten sie sich keinen suchen oder ihn zur Bedingung für ihre Reise machen.« Anschließend fasst Lange den Abschnitt folgendermaßen zusammen: »Der Grundgedanke ist, dass sie mit der leichtesten Ausrüstung losgehen und von dem abhängig sein sollten, was sie auf dem Weg bekämen. ... Sie [d.h. Markus' Worte] drücken nichts anderes als ihren Pilgerzustand aus; sie sollten nur mit der geringsten Last beladen und von aller Sorge so frei

wie möglich sein.« So verstanden, besteht zwischen diesen beiden Bibelstellen keine Diskrepanz.

Meinte Jesus in Matthäus 16,28, dass er noch zu Lebzeiten seiner Jünger wiederkommen würde?

Nachdem er von seinem zweiten Kommen in großer Macht und Herrlichkeit, um die Welt in Gerechtigkeit zu richten (Mt 16,27), gesprochen hatte, fügte Jesus hinzu: »Wahrlich, ich sage euch: Es sind einige von denen, die hier stehen, die werden den Tod keinesfalls schmecken, bis sie den Sohn des Menschen haben kommen sehen in seinem Reich« (V. 28). Damit bezog er sich anscheinend auf einen vorbereitenden Abschnitt seines Kommens statt auf die letzte Phase, wenn die Engel der Herrlichkeit ihn begleiten werden. Diese vorbereitende Erscheinung würde sich vor dem Tod einiger seiner Zuhörer ereignen. Es gibt drei mögliche Erfüllungen von Vers 28.

Die erste wäre die Verklärung auf dem Berg in Matthäus 17,1-8, wo Mose und Elia Jesus erschienen waren und mit ihm über seinen bevorstehenden Tod und seine Auferstehung sprachen (vgl. Lk 9,31). In gewisser Hinsicht erschien Christus Petrus, Jakobus und Johannes in seiner himmlischen Herrlichkeit als Gründer des messianischen Reiches Gottes. Da der Hauptschwerpunkt aber auf seinem »Ausgang« (*exodos*, Lk 9,31) lag anstatt auf seiner Wiederkehr, konnte dies wohl kaum die Erfüllung sein, an die unser Herr dachte.

Die zweite mögliche Erfüllung könnte das Herabkommen des Heiligen Geistes auf die Gemeinde zu Pfingsten gewesen sein (Apg 2,2-4). In seiner Rede im Obersaal hatte Jesus seinen Jüngern verheißen: »Ich werde euch nicht verwaist zurücklassen, ich komme zu euch« (Joh 14,18). Das sagte er ihnen, direkt nachdem er von der nahe bevorstehenden Sendung des Heiligen Geistes gesprochen hatte (»anderen Beistand … den Geist der Wahrheit«). Offenbar meinte Jesus, dass er in und durch die dritte Person der Dreieinigkeit, den Heiligen Geist, wieder zu ihnen kommen würde. In Vers 23 bestätigte Jesus zusätzlich: »Wenn jemand mich liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm *kommen* und Wohnung bei ihm machen.« Da der Heilige Geist zu Pfingsten mit Wunder wirkender Macht auf die 120 Jünger kam und sich selbst durch zerteilte Zungen wie von Feuer auf ihren Köpfen manifestierte sowie durch die Fähigkeit, das Evangelium in fremden Sprachen zu verkünden, ist es offensichtlich, dass Christus zu Pfingsten durch den Heiligen Geist zu seinen Nachfolgern zurückkehrte. Auf diese Weise ließ er seine Jünger nicht »verwaist« zurück, sondern kam zu ihnen. Dieses Verständnis wird durch Offenbarung 3,20 gestützt: »Siehe, ich stehe an der Tür und klopfe an; wenn jemand meine Stimme hört und die Tür öffnet, zu dem werde ich *hineingehen* und mit

ihm essen, und er mit mir.« Das konnte sich nicht auf eine physische Erscheinung Christi beziehen, sondern nur auf die Eroberung des Herzens eines wirklich bekehrten Gläubigen durch die verändernde Kraft des Heiligen Geistes. Dies kann nur bedeuten, dass Christus selbst als innewohnender Erlöser und Herr zu ihm kommt, wenn der Heilige Geist in das Herz eines wiedergeborenen Sünders eintritt. Einige von denen, die Christi Verheißung in Matthäus 16,28 hörten, durften diese Erfahrung machen, und in diesem Sinne kam Jesus zu ihren Lebzeiten zu ihnen.

Die dritte mögliche Erfüllung könnten die Ereignisse von 70 n.Chr. gewesen sein, als der nicht länger benötigte Tempel in Jerusalem und die Stadt selbst von den Römern unter Titus zerstört wurden – die Stadt, die Christus 30 n.Chr. verworfen und seinen Kreuzigungstod verlangt hatte. In dem Sinn, dass Christi Prophezeiung der Zerstörung Jerusalems erfüllt wurde (Mt 24,2; Mk 13,2; Lk 19,43-44), kann von Jesus gesagt werden, dass er zum Gericht der Stadt kam, die seinen Justizmord bezeugt hatte. Aber in diesem Zusammenhang kann wohl kaum gesagt werden, dass Christus seine königliche Pracht oder die Herrlichkeit seiner mächtigen Engel offenbarte (was indirekt durch die wundersame Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten demonstriert wurde). Somit ist es weniger wahrscheinlich, dass diese Erfüllung gemeint war, sondern es spricht alles eher für die zuvor erwähnte.

An welchem Wochentag wurde Christus gekreuzigt?

Matthäus 12,40 erklärt: »Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte in dem Bauch des großen Fisches war, so wird der Sohn des Menschen drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein.« Wie kann gesagt werden, dass Jesus drei Tage und drei Nächte im Grab lag, wenn die allgemeine Überlieferung stimmt – dass Christus am Freitag der Karwoche gekreuzigt wurde, um 15 Uhr starb (der »neunten Stunde« des Tages) und dann am Sonntag bei Tagesanbruch von den Toten auferstand? Nach Lukas 23,54 wurde er gegen 18 Uhr bestattet. (»Und es war Rüsttag [*hēmera paraskeuēs*], und der Sabbat brach an [*epephōsken*].«) Das bedeutete, dass er nur von Freitagnacht bis Samstagnacht im Grab lag, bevor er am Sonntag bei Tagesanbruch auferstand; außerdem würde es bedeuten, dass nur ein Tag, und zwar der Samstag, von Anfang bis Ende vergangen war. Wie können aus zwei Nächten und einem Tag »drei Tage und drei Nächte« werden? Musste der Kreuzigungstag nicht Donnerstag oder sogar Mittwoch gewesen sein?

Es ist absolut klar, dass keine drei ganzen 24-Stunden-Tage zusammenkommen, wenn die Kreuzigung am Freitag stattfand. Genauso wenig wie bei einer Kreuzigung am Donnerstag- oder Mittwochnachmittag. Das ergibt sich aus der Tatsache, dass Jesus um 15 Uhr starb und gegen 6 Uhr morgens auferstand. Die einzige Möglichkeit, um auf drei

24-Stunden-Tage zu kommen, ist eine Auferstehung zur selben Stunde (natürlich drei Tage später) wie die Kreuzigung um 15 Uhr. Allerdings stand er »am dritten Tag« auf (1Kor 15,4). Wenn er am dritten Tag auferstand, konnte er offensichtlich nicht schon drei ganze Nächte und Tage beerdigt gewesen sein. Dann wäre seine Auferstehung nämlich zu Beginn des vierten Tages erfolgt.

Was also bedeutet die Aussage »drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde« in Matthäus 12,40? Es kann sich entweder nur teilweise oder ganz auf drei 24-Stunden-Tage beziehen. Gegen Ende des Freitags (nach der hebräischen Berechnungsmethode, dass mit Sonnenuntergang ein neuer Tag beginnt) gab Jesus um 15 Uhr seinen Geist auf, was einen Tag ausmacht. Von Freitag 18 Uhr bis Samstag 18 Uhr war der zweite Tag, und von Samstag 18 Uhr bis Sonntag 6 Uhr der dritte – im Laufe dessen (d.h. am Sonntag um 6 Uhr morgens oder kurz davor) Christus auferstand. Christus war teilweise an drei Tagen (Freitag, Samstag und Sonntag) im Hades – wo sich noch das Paradies oder »Abrahams Schoß« befand, berücksichtigt man die Hinweise in Lukas 16,22-26; 23,43. Dasselbe träfe natürlich auch zu, hätte der Evangelist die römische Berechnungsmethode von Mitternacht bis Mitternacht benutzt.

Warum spricht Matthäus 12,40 von »drei Tagen und drei Nächten«, wenn es doch nur drei Tagesabschnitte waren? Ganz einfach: Um »Tag« im Sinn von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang von einem vollen 24-Stunden-Tag zu unterscheiden, musste von dem letzteren als »einer Nacht und einem Tag« (d.h. einer Zeitspanne von 18 Uhr bis 18 Uhr des folgenden Tages) gesprochen werden. Mit anderen Worten: Der Freitag als 24-Stunden-Einheit begann am Donnerstag um 18 Uhr und dauerte bis Freitag 18 Uhr. Entsprechend begann der Sonntag nach hebräischer Rechnung am Samstag um 18 Uhr (nach römischer Rechnung aber erst Samstagmitternacht). Wollte man also im allgemeinen damaligen Sprachgebrauch von drei separaten 24-Stunden-Tagen sprechen, so sagte man »drei Tage und drei Nächte« – auch wenn vom ersten und vom dritten Tag nur ein Teil gemeint war.

Ein ähnlicher Gebrauch findet sich in 1.Samuel 30,12, wo die Aussage: »er hatte drei Tage und drei Nächte kein Brot gegessen und kein Wasser getrunken«, mit *hayyôm šᵉlōšāh* (»vor drei Tagen«) in Vers 13 gleichzusetzen ist – was nur »vorgestern« bedeuten kann. Doch wenn der ägyptische Knecht vorgestern erkrankte (in Bezug auf den Tag, an dem David ihn fand), dann konnte er nicht drei volle 24-Stunden-Tage ohne Nahrung und Wasser ausgekommen sein. Wir müssen uns einfach mit geringfügig abweichenden Ausdrucksweisen von Zeiträumen vertraut machen. (In ähnlicher Weise wurde das Pfingstfest ursprünglich »das Fest der Wochen« genannt, weil es auf den 49. Tag nach Darbringung der Erstlingsgarbe am ersten Tag des Festes der un-

gesäuerten Brote fiel. Doch eigentlich war es als der *fünfzigste* Tag bekannt – im Griechischen *Pentēcostē*.)

Ist das Senfkorn wirklich das kleinste Samenkorn?

In Matthäus 13,31-32 bezeichnet Jesus das Senfkorn (*kokkos sinapeōs*) als »kleiner als alle Arten von Samen«. Hier drängt sich die Frage auf, ob diese Feststellung von einem bewanderten Botaniker untermauert werden kann oder ob Christus einen Fehler beging, als er die Größe des Senfkorns einschätzte. Aller Wahrscheinlichkeit nach sprach er von dem schwarzen Senfkorn (*Brassica nigra*; vgl. W.E. Shewell-Cooper, »Mustard« in Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, Bd. 4, S. 324-25). J.C. Trever (Buttrick, *Interpreter's Dictionary*, Bd. 3, S. 477) meint, der Same der Orchidee sei noch kleiner als der des schwarzen Senfs. Aber es ist äußerst fragwürdig, ob Jesus alles pflanzliche Leben auf dem Planeten Erde meinte, als er seine Aussage traf. Bisher konnte niemand nachweisen, dass im alten Palästina jemals ein kleinerer Samen gepflanzt wurde als der des schwarzen Senfs, und das bildete den Rahmen für Jesu Feststellung. Es gibt keine Hinweise darauf, dass die Orchidee in Palästina kultiviert wurde.

In Bezug auf den Wuchs des schwarzen Senfs scheint es unterschiedliche Ansichten zu geben. Trever erklärt, dass der *Brassica nigra* keine Baumhöhe erreicht und seine Zweige zudem nicht groß genug sind, damit Vögel Nester in ihnen bauen können. Aber Shewell-Cooper zitiert L.H. Bailey, der meinte, dass einige Senfpflanzen zu einer Höhe von drei Metern heranwachsen. Wenn das stimmt, wären ihre Zweige sicherlich für die Nester kleinerer Vögel geeignet.

Wie können wir die Diskrepanzen in den synoptischen Berichten in Bezug auf den reichen jungen Mann lösen?

Die drei Schilderungen der Begegnung zwischen Jesus und dem reichen jungen Mann stehen in Matthäus 19,16-30, Markus 10,17-31 und Lukas 18,18-30. Sie enthalten spezielle Einzelheiten, von denen manche nur in einem der drei Berichte gefunden werden, andere zumindest in zwei der drei Evangelien stehen. Wenn wir aber die Informationen aller drei Synoptiker zusammentragen, bekommen wir ein vollständigeres Bild von dem Geschehen, als es bei einem einzelnen Bericht der Fall wäre. Deshalb sollten wir für ihre gelegentliche Vielfalt dankbar sein.

Stonehouse (*Synoptic Gospels*, S. 95-96) liefert die folgenden statistischen Angaben. Markus' Bericht ist beträchtlich länger als der der anderen: Er verwendet 279 griechische Wörter, Matthäus 270 (davon 38 in dem nur dort vorhandenen Vers 19,28) und Lukas nur 202. Dieses Verhältnis ist insofern von besonderem Interesse, da die meisten neutestamentlichen Gelehrten Markus für

das früheste der vier Evangelien halten. Trifft dies zu, so kann sein längerer und vollständigerer Bericht nicht als eine »spätere« Ausschmückung einer eher naiven Überlieferung angesehen werden – was liberale Kritiker für gewöhnlich annehmen, wenn ein synoptischer Bericht länger ist als die anderen.

Stonehouse widmet der interessanten Frage nach den Prinzipien, denen die drei Synoptiker bei ihrer Materialauswahl folgten, viel Raum. Ganz offensichtlich hatte Matthäus ein besonderes Interesse daran, den Juden zu zeigen, (1) dass Jesus die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, d.h. der wahre jüdische Messias, war; (2) dass Jesus der göttliche Prophet und der maßgebliche Lehrer eines heiligen Lebens war (zueinander in Beziehung stehende Belehrungen Jesu wurden von Matthäus in fünf Hauptblöcken zusammengefasst); und (3) dass Jesus die Verheißungen in Bezug auf Israel erfüllte und ebenso das Licht der Nationen war – zu denen das Reich Gottes übergehen würde.

Markus' Schwerpunkt liegt mehr auf den Erlösungstaten Christi als auf dessen mündlichen Belehrungen. Er betont mehr das Handeln als das Reden. Folglich ist das charakteristische Wort »sogleich«. Sein Anliegen ist es, der heidnischen Öffentlichkeit – wahrscheinlich der römischen (angesichts der vielen Latinismen) – palästinische Gebräuche zu erklären (mit gelegentlichen Zitaten auf Aramäisch).

Lukas wiederum betont die persönliche Dynamik des Herrn Jesus und sein liebevolles Anliegen für einzelne Menschen, einschließlich Frauen und Kindern. Doch sein Leitprinzip ist eine durchgehende historische Methodik und die Beschreibung der Lebensgeschichte Jesu vom Anfang (sogar mit der Geburt seines Vorläufers, Johannes' des Täufers; der Verkündigung an Maria und die Hirten; dem Tempelbesuch im Alter von zwölf Jahren) bis zum Ende (seiner Himmelfahrt vom Ölberg). Er hat außergewöhnlich viele Begebenheiten und herausfordernde Gleichnisse aufgenommen, die bei den anderen beiden fehlen. Der vollkommene Mensch, der die Fleisch gewordene Liebe und Gnade Gottes verkörpert, öffnet den Weg zu einem neuen Leben für alle wahren Gläubigen aus den Juden und den Heiden.

Es ist von großem Nutzen, sowohl die zusätzlichen Erwähnungen als auch die Auslassungen hinsichtlich dieser Interessenschwerpunkte zu untersuchen, die den Umgang der Synoptiker mit den Begebenheiten im Leben Christi kennzeichnen. Alle drei sind als vertrauenswürdige, hilfreiche Zeugen zu betrachten, auch wenn sie leicht unterschiedliche Facetten im Leben und in der Persönlichkeit Christi hervorheben. Wenn wir uns den Nutzen aller drei Berichte zu Eigen machen, können wir ein vollständigeres Verständnis von allen Begegnungen Jesu mit Menschen und seinen Reaktionen auf ihre Bedürfnisse gewinnen.

Vergleichen wir die Zeugnisse von Matthäus, Markus und Lukas und stel-

len den speziellen Beitrag eines jeden heraus, so kommt ein vollständiges Gesamtwerk zustande.

Die Frage des reichen jungen Mannes
Bei seinem ersten Herantreten an Jesus im Zusammenhang mit seinem eigenen Stand vor Gott als gerechtfertigter Gläubiger stellt er die Frage: »Guter [Markus, Lukas] Lehrer, was soll ich Gutes [Matthäus] tun, damit ich ewiges Leben habe [Matthäus] oder: erbe [Markus, Lukas]?« Jesus antwortet ihm mit einer Frage, um sein Verständnis des göttlichen Wesens von Christi Güte und des Wesens der Güte an sich herauszufinden. »Was nennst du mich gut [Mk, Lk], oder: Was fragst du mich über das Gute [Mt]? Einer ist der Gute [Mt]; niemand ist gut als nur einer, Gott [Mk, Lk]. Wenn du aber ins Leben hineinkommen willst [Mt], die Gebote weißt du [Mk, Lk]; so halte die Gebote [Mt]!«

Christus fordert die Aufrichtigkeit des Mannes heraus
Der junge Mann bat um Einzelheiten: »Welche [Mt]?«, erkundigte er sich. Jesus wies ihn auf die wichtigsten hin, die Zehn Gebote: »Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsches Zeugnis geben; ehre den Vater und die Mutter; und [Mt]: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!«

Der junge Mann [Mt] spricht zu ihm: »Alles dies habe ich befolgt [Mt, Mk, Lk] von meiner Jugend an [Mk, Lk]. Was fehlt mir noch [Mt]? Als aber Jesus dies hörte [Lk], blickte er ihn an, gewann ihn lieb [Mk] und sprach zu ihm: Eins fehlt dir [Mk, Lk]: Wenn du vollkommen sein willst [Mt], geh hin [Mt, Mk], verkaufe deine Habe [Mt], alles, was du hast [Mk, Lk] und gib den Erlös den Armen! Und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Und komm, folge mir nach!«

Der junge Mann lehnt ab und geht weg
Als aber der junge Mann [Mt] das Wort [Mt, Mk] hörte, ging er betrübt [Mt, Lk] und entsetzt [Mk] weg – denn er hatte viele Güter [Mt, Lk] und war sehr reich [Lk]. Als aber Jesus sah, dass er sehr betrübt wurde [Lk], blickte Jesus umher [Mk] und spricht zu seinen Jüngern: »Wahrlich, ich sage euch [Mt]: Schwer wird ein Reicher in das Reich der Himmel hineinkommen [Mt]. Wie schwer werden die, welche Güter haben, in das Reich Gottes hineinkommen [Mk, Lk]!« Die Jünger aber erschraken über seine Worte [Mk]. Jesus aber antwortete wieder und sprach zu ihnen: »Kinder, wie schwer ist es, in das Reich Gottes hineinzukommen [Mk]! Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr geht [Mt, Lk] – ein Kamel durch das Öhr der Nadel geht [Mk] –, als dass ein Reicher in das Reich Gottes [sogar bei Mt!] hineinkommt.«

Der Lohn einer hingegebenen Jüngerschaft
Als aber die Jünger es hörten, gerieten sie ganz außer sich [Mt, Mk] und sprachen zueinander [Mk]: »Wer kann dann errettet werden?« Jesus aber sah sie an und sprach zu ihnen [Mt, Mk]: »Bei

Menschen ist dies unmöglich, bei Gott aber sind alle Dinge [Mt, Mk] möglich.«

Da antwortete [Mt] Petrus, begann [Mk] und sprach zu ihm: »Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Was wird uns nun werden [Mt]? Jesus aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch [Mt, Mk, Lk]: Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auch ihr werdet in der Wiedergeburt, wenn der Sohn des Menschen auf seinem Thron der Herrlichkeit sitzen wird, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten [nur bei Mt].« (Bei einer anderen Gelegenheit in Lukas 22,30b wiederholt Christus dieselbe Verheißung über die zwölf Throne.)

Dann setzt Jesus mit einer Verheißung für das gegenwärtige Leben fort: »Da ist niemand [Mk, Lk – doch bei Mt heißt es: »und ein jeder«], der Haus [Mt: ›Häuser‹] oder Frau [Lk] oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter [Mt, Mk] [Lk: ›oder Eltern‹] oder Kinder oder Äcker [Mt, Mk] verlassen hat um meines Namens willen [Mt], um des Evangeliums willen [Mk], um des Reiches Gottes willen [Lk], der nicht hundertfach empfängt [Mt, Mk; Lk: ›der nicht Vielfältiges empfangen wird‹]: in dieser Zeit [Mk, Lk] Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker unter Verfolgungen [nur bei Mk] und in dem kommenden Zeitalter [Mk, Lk] ewiges Leben [Mt, Mk, Lk] (erben [Mt]). Aber viele Erste werden Letzte und Letzte Erste sein [Mt, Mk].«

Am Ende der Synthese der drei synoptischen Berichte bemerken wir drei sprachliche Unterschiede, die trotz anderslautender Formulierung stets denselben Gedanken vermitteln: (1) Matthäus 19,29: »Und ein jeder, der ... verlassen hat« im Gegensatz zu Markus 10,29 und Lukas 18,29: »Da ist niemand, der ... verlassen hat«; (2) in Lukas 18,30 findet sich das Wort »Vielfältiges«, während in Matthäus 19,29 und Markus 10,30 von »hundertfach« die Rede ist; (3) in Lukas 18,29 steht »Eltern«, aber Matthäus 19,29 und Markus 10,29 geben »Vater oder Mutter« an. Vielleicht sollte noch hinzugefügt werden, dass Matthäus 19,29 »Häuser« (*oikias*) erwähnt, während sich bei den anderen beiden nur »Haus« (*oikian*) findet.

Diese liefern uns lehrreiche Beispiele für die Reichweite sprachlicher Unterschiede in den synoptischen Evangelien und zeigen uns echte Überschneidungen oder Alternativen statt verwandte Punkte, die als Ganzes zusammengefügt werden müssen. Abgesehen von möglichen Abschreibfehlern (die syrische Peschitta liest in Lukas 18,29 kein spezielles Wort für »Eltern«, sondern verwendet *'abohē*, »Vater«. Es scheint so, als hätte Lukas an dieses Wort gedacht, als er sich für das griechische Wort *goneis* [»Eltern«] entschied und es nicht wie Matthäus und Markus in »Vater und Mutter« unterteilte), lassen uns die Punkte 1 und 2 in der Ungewissheit, welchen aramäischen Begriff unser Herr in seinen Originalworten benutzte. Aber wir können uns damit zufrieden geben, dass jeder Fall durch dieselbe aramäische Originalaussage

erklärt werden kann, die bei der Übertragung ins Griechische auf unterschiedliche Weise behandelt wurde (wie im Fall von »Eltern« oder »Vater und Mutter« in Punkt 3). Im letzten Fall sollte vielleicht hinzugefügt werden, dass es im literarischen Arabisch bis heute üblich ist, »Vater« (*'abun*) als Dopplung (*'abawāni*) zu benutzen, um die Vorstellung von »Eltern« auszudrücken. »Seine Eltern« würde im Arabischen somit *'abawāhu* lauten (wörtl.: »seine beiden Väter«).

Wie können Matthäus 20,20 und Markus 10,35 miteinander in Einklang gebracht werden?

Matthäus 20,20-21 erklärt, dass die Mutter von Jakobus und Johannes an Jesus mit der Bitte herantrat, ihre Söhne in seinem Königreich neben ihm sitzen zu lassen. Aber in Markus 10,35 kommen Jakobus und Johannes mit dieser Bitte persönlich zu unserem Herrn. Welcher Bericht ist richtig? Aller Wahrscheinlichkeit nach beide. Es war nur natürlich, dass die Mutter und ihre beiden Söhne in ihrem Gesuch übereinstimmten und die Mutter ihnen den Weg ebnete, indem sie als Erste mit dieser Sache zu Christus ging. Kurz darauf legten die beiden Söhne ihre Bitte persönlich vor.

Dies ist ebenso verständlich wie die vergleichbare Vorgehensweise des Propheten Nathan, der zuerst Batseba, Salomos Mutter, schickte, um vor dem betagten und gebrechlichen König David vorzusprechen (1Kö 1,11-21). Anschließend kam Nathan hinzu und bestätigte ihre Nachricht, dass Adonija als Davids Thronfolger die Macht ergriff und nicht Salomo, den David bereits zu einem früheren Zeitpunkt zu seinem Thronerben bestimmt hatte (V. 22-27). Das ist eine sehr lebensnahe Schilderung, die keine unvereinbaren Informationen enthält.

Wie viele Blinde heilte Christus? Geschah es, als er nach Jericho hineinkam oder als er es verließ?

In Matthäus 20,29 wird uns gesagt, dass Jesus und seine Jünger aus Jericho kamen, als sich zwei blinde Männer an sie wandten. Markus 10,46 bestätigt, dass die Heilung beim Verlassen von Jericho geschah, aber gleichzeitig erwähnt Markus nur einen Blinden, den er auch mit Namen nennt (»der Sohn des Timäus, Bartimäus«). Lukas 18,35 erklärt, dass »ein gewisser Blinder« (UELB; weder der Name des Mannes noch ein Kamerad wird erwähnt) zum ersten Mal von Jesus hörte, als er mit seinen Nachfolgern nach Jericho hineinkam. Vers 36 fügt hinzu, dass er sich nach dem Geschehen erkundigte, als die Volksmenge vorüberzog (*ochlou diaporeuomenou*). Dann rief er: »Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner!« (V. 38). Daraufhin bedrohten ihn die Menschen, die an der Spitze des Zuges gingen, um ihn zum Schweigen zu bringen. Doch er schrie umso lauter und wiederholte seine Bit-

te. In Vers 40 hört Jesus ihn schreien und hält an, um ihm zu helfen. Im Anschluss wird der Blinde (wie in Mt und Mk) zu Jesus gebracht, dem er seine Bitte um Augenlicht persönlich vorlegt.

Erst wenn wir die Aussagen aller drei Zeugen miteinander vergleichen, bekommen wir ein vollständigeres Verständnis von der ganzen Begebenheit. Aus Lukas 18,35 erfahren wir, dass Bartimäus zuerst von Jesu Besuch in Jericho hörte, als er und seine Nachfolger in die Stadt kamen. Als die Volksmenge dann vorüberging, bemühte er sich, Christi Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, indem er von seinem Standort aus nach ihm schrie. Doch scheinbar war er beim ersten Mal nicht erfolgreich, denn erst nach Jesu Begegnung mit Zachäus und seinem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (oder Minen), kurz vor seinem Abschied aus der Stadt schaffte es Bartimäus, Jesus auf sich aufmerksam zu machen – möglicherweise weil die Volksmenge bei Jesu Abschied leiser war als bei seiner Ankunft. Jedenfalls hielt Jesus erst zu diesem Zeitpunkt an und ließ Bartimäus zu sich bringen.

Markus 10,46-47 macht dies deutlich: »Und sie kommen nach Jericho. Und als er und seine Jünger … aus Jericho hinausgingen, saß … Bartimäus … am Weg. Und als er hörte, dass es Jesus, der Nazarener, sei, fing er an zu schreien und zu sagen: Sohn Davids, Jesus, erbarme dich meiner!« Wir können von dieser Stelle her nicht sicher sein, ob sich die Verse 47-48 auf seinen ersten (und erfolglosen) Versuch beziehen oder ob es sein späterer Aufschrei war, als Jesus die Stadt verließ. Aus Matthäus 20,30 erhalten wir die eindeutige Information, dass es der spätere war. Denn der vorangegangene Vers erklärt ausdrücklich, dass das Gespräch mit Jesus beim Verlassen der Stadt stattfand. Matthäus teilt uns auch mit, dass Bartimäus in der Zwischenzeit einen Kollegen hinzugeholt hatte. Es scheint, als hätte Bartimäus ihm von seinen großen Hoffnungen erzählt, zu Jesus durchzukommen, wenn er die Stadt durch dasselbe Tor verlassen würde, durch das er auch hineinkam. Möglicherweise war es kein enger Freund von ihm, da Bartimäus nur für sich um Hilfe bat – zumindest beim ersten Mal (Mk 10,48; Lk 18,39).

Bartimäus und sein ungenannter Kamerad gingen mehr oder weniger gleichzeitig auf Jesus zu. Während sie sich dem Erlöser näherten, sprachen sie ihre gemeinsame Bitte aus (Mt 20,33). Doch aus irgendeinem Grund war Bartimäus beharrlicher, so dass sich Jesus an ihn wandte. Als Nächstes heilte er auch den anderen Mann und berührte anscheinend ihre blinden Augen mit seiner Hand, um ihnen das Augenlicht zurückzugeben (Mt 20,34). Daraufhin folgten beide Männer Jesus nach und freuten sich, während sie jedem bezeugten, was der Herr für sie getan hatte.

Die drei Berichte ergänzen einander auf sehr hilfreiche Weise, da sie die Informationen liefern, dass (1) Bartimäus den ersten Schritt machte und der

Mann des Glaubens war, als sie Jesus um Heilung baten, während sein Gefährte eine weniger offensive Persönlichkeit erkennen ließ und bereit war, allen Worten von Bartimäus zuzustimmen, und (2) Bartimäus so hartnäckig war, dass er sich mit einer negativen Antwort nicht zufrieden gegeben hätte, ganz gleich wie ernsthaft ihm die anderen befahlen, still zu sein. Er wartete sogar auf eine zweite Chance, um Jesus zu begegnen, wobei es für ihn keine Rolle spielte, wie lange unser Herr zum Erreichen seiner Ziele in Jericho benötigte. Konzentriert wartete er auf Jesus, bis er schließlich wieder aus demselben Stadttor hinauskam.

Matthäus' Anliegen war es, alle Beteiligten dieser Begebenheit zu erwähnen (von allen Synoptikern berichtet allein er den Umstand, dass Jesus zwei Besessenen in Gadara begegnete [Mt 8,28], während Markus und Lukas nur von einem sprechen, der von einer Legion von Dämonen besessen war). Matthäus gibt sich mit der eigentlichen Heilung zufrieden, während Lukas der gesamten Begebenheit besondere Aufmerksamkeit widmet, ab dem Moment, als Bartimäus zum ersten Mal von Jesu Ankunft hört – ein Merkmal, das Markus 10,46 nur beiläufig andeutet –, weil er an der beharrlichen Bitte des Bettlers vor der Heilung interessiert ist. Dem zweiten blinden Bettler messen weder Markus noch Lukas so viel Bedeutung bei, dass sie ihn erwähnen. Vermutlich war er von beiden die farblosere Persönlichkeit.

Wie viele Esel waren beim Einzug in Jerusalem am Palmsonntag beteiligt – einer oder zwei?

Matthäus 21,2 erwähnt zwei Tiere, die an Christi Einzug in Jerusalem beteiligt waren: das Muttertier und ihr Junges. Die Parallelberichte in Markus 11,2 und Lukas 19,30 sprechen nur von einem männlichen Fohlen. Von einem Muttertier ist nicht die Rede. Doch dies stellt keinen Widerspruch dar, weil alle drei Evangelien darin übereinstimmen, dass Jesus auf einem jungen Eselsfohlen (*pōlos*) ritt, auf dem zuvor noch niemand geritten war. Nur das Muttertier steht also in Frage. Anstatt sich einer Ausschmückung der Erzählung schuldig zu machen, stellte Matthäus in Vers 5 heraus, dass die Prophezeiung aus Sacharja 9,9 durch Christi symbolische Handlung buchstäblich erfüllt wurde. Sacharja 9,9 schließt mit den Worten: »demütig und auf einem Esel [*ḥ^{a}môr*] reitend, und zwar auf einem Fohlen [*'ayir*], einem Jungen der Eselin [*'^{a}-tōnô-t*].« Matthäus berichtet weiter, dass das Muttertier voranging, als Jesus auf ihrem jungen Fohlen ritt (V. 7).

Warum war das Muttertier an der Prozedur beteiligt? Wenn das Fohlen zuvor noch nicht geritten wurde (ein wichtiger Faktor für den Symbolcharakter), war es von seiner Mutter wahrscheinlich noch gefühlsmäßig abhängig, auch wenn es zu diesem Zeitpunkt bereits vollständig entwöhnt gewesen sein dürfte. Es machte die Durchführung der Prozedur einfach leichter:

Wenn das Muttertier die Straße zum Stadttor voranging, würde das Fohlen natürlicherweise folgen, obwohl es nie zuvor einen Reiter getragen hatte und es nicht gewohnt war, einer Straßenführung zu folgen.

Die Stelle aus Sacharja gibt nicht an, dass das Muttertier am triumphalen Einzug beteiligt sein würde. Durch einen poetischen Parallelismus wird das Fohlen lediglich als »Junges der Eselin« beschrieben. Aber Matthäus liefert die Beobachtung eines Augenzeugen (möglicherweise war dies weder bei Markus noch bei Lukas der Fall), dass bei dieser Prozession in die heilige Stadt das Muttertier vor Jesus herging. Auch hier findet sich kein echter Widerspruch zwischen den synoptischen Berichten, sondern es tauchen lediglich zusätzliche Einzelheiten bei Matthäus auf, der dem Ereignis unmittelbar beiwohnte.

Verfluchte Christus den fruchtlosen Feigenbaum bevor oder nachdem er die Geldwechsler aus dem Tempel trieb?

In Matthäus 21,12-17 wird uns mitgeteilt, dass Jesus nach seinem Einzug in Jerusalem am Palmsonntag direkt in den Tempel ging. Dort warf er die Verkäufer von Opfertieren und die Geldwechsler, die das Geld der Anbeter in die Tempelwährung umtauschten, aus dem Vorhof hinaus. Lukas 19,45-46 enthält eine stark gekürzte Fassung desselben Berichts und erklärt, dass Jesus mit der Tempelreinigung begann, nachdem er ihn betreten hatte. Doch Markus 11,11-19 macht deutlich, dass Jesus die Händler nicht vor Montag, nachdem er den fruchtlosen Feigenbaum verflucht hatte, aus dem Tempel trieb (V. 12-14). Matthäus erwähnt den Feigenbaum erst nach der Tempelreinigung (21,18-19). Lukas berichtet überhaupt nicht über diesen Vorfall, so dass uns das Problem der zeitlichen Abfolge nur in Matthäus und Markus begegnet. Wie können wir diese beiden Berichte miteinander in Einklang bringen? Offensichtlich hätte Jesus den Tempelhof nicht an zwei aufeinander folgenden Nachmittagen mit jeweils genau denselben Worten gereinigt: »Mein Haus wird ein Bethaus genannt werden.«

Wenn wir die Erzähltechnik bei Matthäus im Allgemeinen untersuchen, stellen wir fest, dass er sein Material manchmal in thematischer statt in streng chronologischer Reihenfolge anordnet, wie es hingegen für Markus und Lukas charakteristisch ist. Die von Matthäus gesammelten Lehren, die in den drei Kapiteln (5-7) der Bergpredigt enthalten sind, sind möglicherweise alle zur selben Zeit gehalten worden, als die Volksmenge auf dem Berg der Seligpreisungen am Nordufer des Sees von Galiläa vor Jesus saß. Die Tatsache, dass Teile aus der Bergpredigt in anderen Umgebungen auftauchen, wie z.B. in der Predigt auf der Ebene in Lukas (6,20-49) und anderswo, könnte weiter nichts bedeuten, als dass Jesus häufig über dieselben Themen sprach,

ganz gleich wohin ihn sein dreijähriger Dienst in Palästina und den angrenzenden Gegenden auch führte. Dass Matthäus dazu neigte, sein Material in Themengruppen entsprechend ihrer logischen Abfolge zu gliedern, macht besonders die Serie von acht Gleichnissen über das Reich der Himmel in Kapitel 13 deutlich. Wenn er ein Thema erst einmal begonnen hat, zieht Matthäus es im Allgemeinen auch gerne bis zum Schluss durch.

Matthäus und Markus stimmen darin überein, dass Christus, nachdem er am Palmsonntag in Jerusalem eingezogen war, direkt zum Tempel ging (Mt 21,12; Mk 11,11). Beide erwähnen auch, dass er den Tempel noch an diesem Sonntag betrat. Markus fügt hinzu, dass Jesus am späten Nachmittag hineinging und sich drinnen gründlich umschaute. Zweifellos war er von der respektlosen Kommerzialisierung zutiefst beunruhigt, so wie drei Jahre zuvor, als er die Händler mit einer Geißel aus Stricken vertrieben hatte (Joh 2,13-17). Zu dieser Gelegenheit hatte er angeprangert, dass sie das Haus Gottes zu einem Kaufhaus machten (damals zitierte er nicht Jesaja 56,7 wie jetzt in der Passionswoche).

Dann teilt uns Markus mit, dass Jesus an diesem späten Sonntagnachmittag nichts öffentlich unternahm, um seine Entrüstung zum Ausdruck zu bringen. Im Gegenteil: Jesus kehrte nach Betanien zurück – vermutlich in das Haus von Lazarus, Maria und Marta – und verbrachte dort die Nacht. Wir können sicher sein, dass er einen Teil der Nacht im Gebet verbrachte und den Vater fragte, was er am nächsten Tag tun sollte. Es ist gut möglich, dass ihn der Feigenbaum, den er am Montagmorgen der Karwoche auf dem Weg nach Jerusalem fand, an Israels nationale Fruchtlosigkeit erinnerte und er ihn aus diesem Grund zu einem besonderen Anschauungsgegenstand für seine Jünger nutzte.

Der Feigenbaum hatte Blätter hervorsprießen lassen, doch Früchte waren nicht zu erkennen – die unter diesen klimatischen Bedingungen dem vollen Blattwerk normalerweise vorangehen. (Markus 11,13 merkt an, dass es nicht die Jahreszeit für Feigen war, doch dieser spezielle Baum hatte anscheinend sein volles Blattwerk erreicht, ohne auch nur eine einzige Feige hervorzubringen.) Das schnelle Austrocknen des Feigenbaums (anscheinend noch im Verlauf des Montags) benutzte Jesus, um die Jünger zu lehren, dass das Gebet des Glaubens (und sein Fluch hatte den Charakter von einem verurteilenden Gebet für diesen Baum) Wunder wie diese und noch größere bewirken konnte (wie z.B. dass sich Berge ins Meer werfen; vgl. Mt 21,20-22; Mk 11,20-25).

Entsprechend seinem Grundsatz der chronologischen Abfolge erzählt Markus anschließend, dass Christus zurück nach Jerusalem in den Tempel ging. Dort warf er die lauten und korrupten Händler und Geldwechsler aus dem geheiligten Vorhof und sagte: »Steht

nicht geschrieben: Mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Nationen? Ihr aber habt es zu einer ›Räuberhöhle‹ gemacht« (Mk 11,17; vgl. Mt 21,13; Lk 19,46). Matthäus hielt es für seine thematische Herangehensweise jedoch für angebrachter, das Handeln am Montagnachmittag mit der anfänglichen Beobachtung vom Sonntagnachmittag zu verbinden, während Markus der strikten chronologischen Reihenfolge den Vorzug gab. (Lukas sagt diesbezüglich nichts aus, da er die Begebenheit mit dem Feigenbaum überhaupt nicht erwähnt.)

Lehrt Matthäus 22,39 eine fromme Selbstliebe?

Matthäus 22,39 enthält Christi Zitat aus 3.Mose 19,18: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Daraus haben einige geschlossen, dass Jesus eine fromme Selbstliebe lehrte, da man seinen Nächsten nur lieben kann, wenn man sich selbst liebt. Darin mag ein gewisses Maß an Wahrheit liegen, doch dieser Vers drückt ein etwas anderes Verständnis von dem Wort »Liebe« aus als üblich. Das zweite große Gebot beinhaltet ein angemessenes Maß an Achtung, Annahme und Respekt für die eigene Person; allerdings ist es ziemlich irreführend – wenn nicht gar gefährlich –, von der Bibel zu sagen, sie lehre Selbstliebe.

Interessanterweise findet sich in der Schrift nur eine Stelle, die ausdrücklich von Selbstliebe spricht: »Dieses aber wisse, dass in den letzten Tagen schwere Zeiten da sein werden; denn die Menschen werden *eigenliebig* [*philautoi*] sein, geldliebend, prahlerisch, hochmütig, Lästerer, den Eltern ungehorsam, undankbar, heillos, ohne natürliche Liebe ...« (2Tim 3,1-3; UELB). Es ist interessant, sich die Auflistung von Charakterschwächen und sündigen Verhaltensweisen anzuschauen, in der dieses *philautoi* erscheint. Und es sollte herausgestellt werden, dass »eigenliebig« im Zusammenhang mit »ohne natürliche Liebe« (*astorgoi* – ohne natürliche Zuneigung gegenüber Menschen des eigenen Fleisches und Blutes), »das Gute nicht liebend« und »mehr das Vergnügen liebend als Gott« (V. 4) aufgeführt wird. Es steht außer Frage, dass der Ausdruck »eigenliebig« hier als ernsthafte Charakterschwäche und sündige Eigenschaft dargestellt wird. Aus diesem Grund kann ein christlicher Prediger oder Seelsorger nicht positiv über »Selbstliebe« sprechen. Können wir zu Recht etwas loben, was die Schrift verurteilt? Weil das menschliche Herz trügerisch ist (Jer 17,9), tun wir gut daran, uns in diesem Punkt von der Schrift belehren zu lassen, anstatt einem Irrtum zu verfallen, der aus raffiniertem Jonglieren mit Begriffen entsteht.

Der erste Aufruf zur Selbstliebe in der Bibel findet sich in 1.Mose 3,4-5, wo sich die teuflische Schlange als Freund und hilfreicher Berater des Menschen ausgibt: »Keineswegs werdet ihr ster-

ben [ungeachtet dessen, was Gott euch gesagt haben mag]! Sondern Gott weiß, dass an dem Tag, da ihr davon esst, eure Augen aufgetan werden und ihr sein werdet wie Gott [oder ›Götter‹], erkennend Gutes und Böses.« Als sie dies sagte, erzeugte sie in Eva ein starkes Bewusstsein von Selbstliebe, und Eva fühlte sich zu der verbotenen Frucht hingezogen. Seitdem hat Satan immer wieder die Selbstliebe im gefallenen Menschen angesprochen. Der Einfluss von Selbstliebe und Eigenwillen hat den Menschen vom Willen Gottes entfernt und in ein Leben schändlicher Gebundenheit an das Böse geführt. »Selbstliebe« ist der Name für die Krankheit unserer Seele; sie kann unmöglich das Mittel zu ihrer Heilung sein!

Wie sollen wir Matthäus 22,39 – »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« – dann verstehen? Wir müssen festhalten, dass hier das genaue Gegenteil von Selbstliebe befohlen wird, denn die Selbstliebe gebietet, der Liebe zu sich selbst den *Vorzug vor* der Liebe zu anderen zu geben. Dieses zweite Gebot verlangt von uns das genaue Gegenteil: Wir sollen die Rechte und Bedürfnisse anderer auf dieselbe Stufe mit unseren eigenen stellen. Folglich ist dies eine Verneinung und Ablehnung der Selbstliebe (im Sinne von »sich selbst den Vorzug geben«). Derselbe Gedanke wird in Christi »goldener Regel« in Matthäus 7,12 deutlich: »Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun sollen, das tut ihr ihnen auch!« Wir sollen andere mit derselben Rücksicht und Liebe behandeln, mit der wir auch von ihnen behandelt werden möchten. Auch das ist das genaue Gegenteil von Selbstliebe.

Als die frühen Christen in der Jerusalemer Gemeinde ihren Besitz verkauften und den Erlös allen bedürftigen Christen zukommen ließen, gaben sie ihre Liebe an alle gleichermaßen weiter. Das war alles andere als ein Akt der Selbstliebe. Die Selbstliebe hätte die Wahrung des eigenen Wohlstands zum persönlichen Nutzen und Genuss verlangt. Die gefallene Menschheit kennt diese Art Selbstliebe bereits und benötigt keine Unterstützung oder Anregung durch professionelle Ratgeber – ob Christen oder andere –, um in sich Selbstliebe zu fördern.

Doch womit der christliche Seelsorger wirklich zu tun hat, ist die Neigung zu geringer Selbstachtung oder völliger Selbstablehnung, der er häufig in emotional gestörten Menschen begegnet. Oftmals sind sie von sich selbst enttäuscht, weil sie ihre eigenen Ziele vergeblich zu erreichen versuchten. Aus dem Gefühl ihres verletzten Stolzes heraus verurteilen sie sich selbst für ihr Versagen. Oder sie wurden von anderen so sehr abgelehnt und gedemütigt, dass sie sich schließlich selbst verachten. Der Psychologe versucht dieser Selbstverachtung oder Selbstablehnung durch eine völlig andersartige Vorstellung vom Ich entgegenzuwirken – und das sollte er auch. Aber die Lösung besteht nicht darin, denselben Fehler wieder zu begehen, der beim

allerersten Mal schon zur Niederlage geführt hat. Selbstliebe ist nicht die Antwort, sondern vielmehr Christusliebe. »Denn die Liebe Christi drängt uns, da wir zu diesem Urteil gekommen sind, dass einer für alle gestorben ist und somit alle gestorben sind [d.h. alle Gläubigen, die im Glauben mit ihm verbunden sind, starben mit ihm, da er am Kreuz stellvertretend für sie litt]. Und für alle ist er gestorben, damit die, welche leben, nicht mehr sich selbst leben [so wie alle selbstliebenden Menschen], sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden ist« (2Kor 5,14-15).

Die Tatsache, dass der Sohn Gottes mich so sehr liebte, um für mich zu sterben, verleiht mir eine privilegierte und herrliche Stellung, die viel höher ist als alles, was ein selbstliebender Mensch für sich gewinnen könnte. »Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus! Er hat uns gesegnet mit jeder geistlichen Segnung in der Himmelswelt in Christus, wie er uns in ihm auserwählt hat vor Grundlegung der Welt« (Eph 1,3-4). Wenn Gott uns geliebt, errettet, mit solchen Segnungen überschüttet und einen Platz in der himmlischen Herrlichkeit zugesichert hat – und dies alles aus freier Gnade und nicht, weil wir es verdient hätten oder irgendetwas Gutes in uns zu finden wäre: Wie können wir uns dann selbst verurteilen, ablehnen oder verachten? »Wer wird gegen Gottes Auserwählte Anklage erheben?«, fragt Römer 8,33. Wenn niemand im Himmel, auf der Erde oder in der Hölle gegen diejenigen, die durch Jesu Blut gerechtfertigt wurden, Anklage erheben kann, dann können auch wir uns nicht verachten oder verabscheuen. Dies wäre gleichzusetzen mit einer Ablehnung von Gottes eigener Einschätzung seiner Liebe zu uns (die wir durch den Glauben *in* seinem geliebten Sohn Jesus sind).

Selbstverachtung und Selbsthass werden von der mächtigen Liebe Gottes, mit der er uns überschüttet hat, vollkommen ausgeschlossen. Er hat uns eine hohe und heilige Berufung anvertraut. Er hat uns zu Botschaftern des himmlischen Hofes ernannt und uns beauftragt, von Christus und der Versöhnung mit Gott durch seinen Sühnetod zu predigen (2Kor 5,19-20). Er hat unsere Körper zu Tempeln des Heiligen Geistes geweiht (1Kor 6,19). Ist für einen Menschen eine höhere Stellung oder größere Ehre denkbar? Täglich, stündlich muss ich ihm meinen Körper auf dem Altar der Hingabe als ein lebendiges Opfer darstellen. Ich muss mich beständig auf seine Hilfe stützen, um mein Verwalteramt in einer würdigen und angemessenen Weise zu erfüllen. Aber ich werde mich nie, nie verachten oder ablehnen, wenn ich wirklich glaube, was Gott in seinem Wort über mich gesagt hat. Diese Art Selbstsicherheit und Selbstachtung beruht vollkommen auf dem Glauben an Jesus und erhebt mich unermesslich weit über das Niveau der »Selbstliebe«. Ich bin verloren in der Liebe Christi, und in ihm finde ich mich selbst wieder!

Meinte Jesus in Matthäus 24,34, dass alle Zeichen seines zweiten Kommens vor dem Aussterben seiner Generation erfüllt sein würden?

In Matthäus 24,34 sagt unser Herr: »Wahrlich, ich sage euch: Dieses Geschlecht [*genea*] wird nicht vergehen, bis dies alles geschehen ist.« Was alles? Das Auftreten falscher Lehrer und Propheten, die Verfolgung und das Martyrium der Gläubigen und alle Schrecken der großen Drangsalszeit (V. 9-22). Zudem werden falsche Christusse auftreten, betrügerische Wunder und seltsame Phänomene am Himmel geschehen (V. 23-29). Dann wird schließlich »das Zeichen des Sohnes des Menschen am Himmel erscheinen« (V. 30), und die ganze Welt wird seine Rückkehr auf die Erde in Macht und großer Herrlichkeit sehen, wenn er seine Engel aussendet, um alle »Auserwählten« aus allen Gebieten der Erde zu sammeln.

Diese apokalyptischen Szenen und erderschütternden Ereignisse fanden selbstverständlich nicht zur Zeit der Generation statt, die Christi Rede auf dem Ölberg hörte. Deshalb konnte Jesus nicht seine unmittelbare Zuhörerschaft gemeint haben, als er in seiner Prophezeiung auf »diese *genea*« Bezug nahm. Was meinte er mit seiner Prophezeiung?

Es gibt zwei mögliche Erklärungen. Die eine ist, dass *genea* (»Generation«) als Synonym für *genos* (»Rasse«, »Stamm«, »Nation«, »Volk«) benutzt wurde. Das entspräche dann der Prophezeiung, dass die jüdische Rasse vor seinem zweiten Kommen nicht aussterben würde. Welche anderen Rassen vor diesem Ereignis auch immer aussterben mochten – und tatsächlich sind die meisten Rassen aus der Zeit von Jesus von Nazareth bereits ausgestorben –, das jüdische Geschlecht würde, obgleich es verfolgt und von einem Land ins andere vertrieben wurde, bis zur Rückkehr unseres Herrn überleben. Keinem anderen Volk gelang es, die Zerstreuungen, Verfolgungen und Entwurzelungen zu überstehen, denen die Juden unterworfen gewesen waren. Und trotzdem existieren sie bis heute und haben im Staat Israel ihre Unabhängigkeit wiedererlangt. Obwohl diese Bedeutung von *genea* nicht weit verbreitet ist, findet sie sich bereits bei Homer und Herodot und später bei Plutarch (vgl. H.G. Liddell und R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9. Aufl. [Oxford: Clarendon, 1940], S. 342).

Die andere Möglichkeit ist, dass *genea* tatsächlich »Generation« im üblichen Wortsinn meint, sich aber auf die Generation der Beobachter bezieht, die den Beginn der Zeichen und Verfolgungen am Anfang der Drangsalszeit miterleben wird. Viele von ihnen werden den Herrn Jesus als Sieger und Richter mit großer Macht und Herrlichkeit auf die Erde zurückkommen sehen. Diese Auslegung hat den Vorzug, dass sie die geläufigere und gewöhnlichere Bedeutung des Wortes erhält. Allerdings besitzt sie den Nachteil, dass sie etwas prophezeit, was sowieso zu erwarten

wäre. Ob die Drangsalszeit nun sieben Jahre dauern wird oder nur dreieinhalb – für die meisten Menschen wäre es nichts Außergewöhnliches, wenn sie diese Zeitspanne überleben würden. Selbst angesichts blutiger Verfolgungen sind sieben Jahre keine sehr lange Zeit, die es zu überstehen gilt.

Wenn die Rede auf dem Ölberg ursprünglich auf Aramäisch gehalten wurde (was wahrscheinlich ist), dann sollte vielleicht hinzugefügt werden, dass wir uns nicht sicher sein können, dass die Bedeutung dieser Prophezeiung gänzlich von dem griechischen Wort, das zur Übersetzung des Aramäischen benutzt wurde, abhing. Schließlich leiten sich die Worte *genea* und *genos* von derselben Wurzel ab und sind daher sehr eng miteinander verwandt. Der aramäische Begriff, den Jesus wahrscheinlich benutzte (die syrische Peschitta enthält hier *sharbᵉtā'*, was sowohl »Generation« als auch »Rasse« bedeuten kann), ermöglicht beide Auslegungen. Somit ist es viel wahrscheinlicher, dass die jüdische »Rasse« gemeint ist und nicht die Zeitgenossen von Christus.

Wie können die verschiedenen Berichte von Petrus' Verleugnung miteinander in Einklang gebracht werden?

In Matthäus 26,34 sagt Christus über Petrus' Verleugnung: »Wahrlich, ich sage dir, dass du in dieser Nacht, ehe der Hahn kräht, mich dreimal verleugnen wirst.« Markus 14,30 zitiert Jesus etwas ausführlicher: »Und Jesus spricht zu ihm: Wahrlich, ich sage dir, dass du heute, in dieser Nacht, ehe der Hahn zweimal kräht, mich dreimal verleugnen wirst.« (Lukas 22,34 entspricht im Wesentlichen der Wortwahl in Matthäus.) Findet sich hier wirklich eine Diskrepanz, wie einige Kritiker behaupten? Wohl kaum, denn wenn der Hahn zweimal kräht, können wir sicher sein, dass er mindestens einmal gekräht hat.

Offensichtlich gab Jesus an, dass der Hahn bei Petrus' dritter Verleugnung zum zweiten Mal krähen würde. Bei dieser Prophezeiung ist es jedoch nicht so wichtig, wie oft der Hahn krähen würde, sondern vielmehr, wie oft Petrus leugnen würde, zu Jesus zu gehören – ja, ihn sogar zu kennen. Wenn zusätzliche Informationen gegeben werden, so kommt dies nicht einem Widerspruch zu dem Bericht eines Zeugen gleich, der einen etwas kürzeren Bericht abgeliefert hat. Solche Unterschiede sind in den Aufzeichnungen von Studenten bei einer Vorlesung zu beobachten: Einige halten mehr Einzelheiten fest als andere. Aber das bedeutet nicht, dass sie nicht alle in gleicher Weise gültige Zeugen dessen sind, was ihr Dozent sagte.

Dasselbe lässt sich auf den Bericht der dreifachen Verleugnung anwenden. Jeder Synoptiker hat Informationen aufgenommen, die bei den anderen fehlen, und Johannes liefert viele Details, die in den synoptischen Evangelien überhaupt nicht zu finden sind. Dennoch

ist völlig klar, dass keine Aussage einer anderen widerspricht. Wenn sie in parallelen Spalten aufgelistet werden, gibt uns ihr Informationsreichtum einen vollständigeren Bericht, als jeder einzelne von ihnen es könnte. Ein solcher Vergleich liefert die folgende, zusammengesetzte Schilderung von Petrus' jämmerlicher Erfahrung, während Kaiphas Christus verhörte.

Petrus durfte in den äußeren Hof des Hohenpriesters, nachdem Johannes mit der Türhüterin gesprochen hatte, die den Eingang zur Straße hin bewachte (Joh 18,15-16). Als Petrus eingetreten war, setzte er sich an ein Feuer, um sich zu wärmen (Lk 22,56). Aber eine Magd, die innen als Türhüterin fungierte, schaute ihn genau an und platzte schließlich heraus: »Auch du warst mit dem Nazarener Jesus« (Mk 14,67). (In Lukas 22,56 heißt es: »Auch dieser war mit ihm.«) Anschließend fragte sie ihn geradewegs: »Bist nicht auch du einer von den Jüngern dieses Menschen?« (Joh 18,17). Daraufhin verleugnete Petrus ihn das erste Mal: »Ich bin's nicht«, und fügt hinzu: »Ich weiß nicht, verstehe auch nicht, was du sagst« (Mk 14,68; vgl. Mt 26,70). Dann bestätigte er entschieden: »Frau, ich kenne ihn nicht« (Lk 22,57).

Nach dieser für ihn gefährlichen Situation verließ Petrus das Gebäude, aber selbst dort zog er unerwünschte Aufmerksamkeit auf sich. Eine andere Magd, die möglicherweise von der Türhüterin einen Wink bekommen hatte, sagte zu den Umstehenden: »Auch dieser war mit Jesus, dem Nazoräer« (Mt 26,71). »Dieser ist einer von ihnen«, betonte sie nachdrücklich (Mk 14,69).

Kurz danach zeigte einer der Männer aus der Gruppe mit dem Finger auf Petrus und sagte: »Auch du bist einer von ihnen« (Lk 22,58). Mittlerweile stand Petrus mit anderen Männern an einem Kohlenfeuer (offenbar nicht dasselbe Feuer wie im äußeren Hof). Auch sie beschuldigten ihn: »Du bist einer von ihnen, denn du bist auch ein Galiläer« (Mt 26,73; Mk 14,70). Im Anschluss stellten sie ihm offen die Frage: »Bist nicht auch du einer von seinen Jüngern?« (Joh 18,25). Mit steigender Intensität erwiderte Petrus: »Mensch, ich bin's nicht« (Lk 22,58). »Ich kenne den Menschen nicht!« (Mt 26,72).

Etwas später, vielleicht eine Stunde nach der zweiten Verleugnung (Lk 22,59), sah ihn ein Verwandter des Dieners, den Petrus in Gethsemane verwundet hatte, und rief: »Sah ich dich nicht in dem Garten bei ihm? ... In Wahrheit, auch dieser war mit ihm, denn er ist auch ein Galiläer« (Joh 18,26; Lk 22,59). Die Dabeistehenden schalteten sich ein: »Wahrhaftig, du bist einer von ihnen, denn du bist auch ein Galiläer« (Mk 14,70). »Wahrhaftig, auch du bist einer von ihnen, denn auch deine Sprache verrät dich« (Mt 26,73). Daraufhin geriet Petrus in Panik und begann zu fluchen und zu schwören: »Ich kenne diesen Menschen nicht, von dem ihr redet« (Mk 14,71).

Direkt im Anschluss an diese Lüge hörte Petrus den Hahn krähen. Plötz-

lich dachte er daran, wie er sich am Abend zuvor noch gerühmt hatte, dass er eher sterben als seinen Herrn verleugnen würde. In diesem Augenblick sah Jesus, der noch immer von Kaiphas verhört wurde, zu Petrus hinüber, und ihre Blicke trafen sich (Lk 22,61). Mit Schande beladen und voller Abscheu vor sich selbst verließ Petrus den hohepriesterlichen Palast und ging in die Dunkelheit der Nacht hinaus, die langsam zur Morgendämmerung wurde. Er setzte sich hin, um vor Gott zu weinen und seine Tat zu bereuen.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die vier Zeugnisse der Evangelisten keine Widersprüche enthalten, auch wenn sie unterschiedliche Informationen liefern. Wie bei jeder ordentlich durchgeführten Gerichtsanhörung ist es die Aufgabe des Richters und der Geschworenen, den genauen Ablauf des Ereignisses unter Berücksichtigung jeder einzelnen Zeugenaussage zusammenzufügen. Ein Großteil ihrer Aussagen wird natürlich übereinstimmen, aber in jedem Fall wird es einige erwähnenswerte Details geben, die die anderen Zeugen nicht nennen. Die Grundsätze juristischer Beweisführung liefern keinen vernünftigen Grund zu der Schlussfolgerung, dass die Unterschiede zwischen den Evangelien echte Diskrepanzen und unauflösbare Widersprüche enthalten, wie einige voreingenommene Gelehrte fälschlicherweise meinen. Solche Kritiker wären an jedem Gerichtshof als Richter vollkommen untauglich.

Lehrt das Neue Testament Pazifismus oder die Abschaffung der Todesstrafe?

Matthäus 26,52 enthält die Worte, die unser Herr zu Petrus sprach, nachdem dieser sein Schwert gezogen hatte, um seinen Meister zu verteidigen: »Stecke dein Schwert wieder an seinen Ort! Denn alle, die das Schwert nehmen, werden durchs Schwert umkommen.« Das könnte als Verurteilung jeglichen gewaltsamen Widerstandes gegen Verbrechen oder Angriffe ausgelegt werden, insbesondere wenn die Verteidigung zum Tod des Angreifers führen würde. Jene, die diese Auslegung befürworten, zitieren häufig 2.Korinther 10,4-5, wo Paulus das Kampfverhalten des Christen erwähnt: »Die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott zur Zerstörung von Festungen; so zerstören wir Vernünfteleien und jede Höhe, die sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt, und nehmen jeden Gedanken gefangen unter den Gehorsam Christi.« Zweifellos sagt diese Stelle, dass die Waffenrüstung des Evangeliums weitaus effektiver ist als jedes Instrument physischer Gewalt, wenn es darum geht, die Seelen der Menschen für Gott zu gewinnen und ihm zu unterwerfen. Doch die Frage ist, ob irgendeines dieser beiden Zitate einen Bezug zur staatlichen Durchführung von Krieg oder zur Todesstrafe hat, um die Gesellschaft zu verteidigen und Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten.

Die Bergpredigt stellt den vollkommen anderen Maßstab auf, der das

persönliche Leben eines wahren Gotteskindes kennzeichnet. Sein Verhalten wird von Gottes heiliger Liebe und Güte bestimmt. Der Christ soll sich mit der Gegenpartei einigen, bevor sie mit ihrer Streitsache vor Gericht gehen (Mt 5,25). Wenn ihm auf die eine Wange geschlagen wird, so soll er auch die andere hinhalten (V. 39), anstatt sich zu revanchieren. Im Allgemeinen soll er dem Bösen nicht nachgeben, d.h. er soll sich nicht wehren, um seine persönlichen Rechte zu verteidigen. Niemals soll er Böses mit Bösem vergelten (Röm 12,17). Wenn er diese Handlungsweise treu befolgt, wird sein »Licht leuchten« und sein hell strahlendes Zeugnis von heiliger Liebe andere zum Licht Christi hinziehen (Mt 5,16).

All diese Weisungen betreffen das persönliche Verhalten des Christen als Bürger des Reiches Gottes inmitten einer verdorbenen und sündigen Welt. Doch sie haben sehr wenig Bezug zur Pflicht eines Staates, Gesetz und Ordnung aufrechtzuerhalten und die Rechte seiner Bürger zu schützen. In Römer 13 heißt es unmissverständlich: »Denn es ist keine staatliche Macht außer von Gott, und die bestehenden sind von Gott verordnet. ... Willst du dich aber vor der staatlichen Macht nicht fürchten, so tue das Gute, und du wirst Lob von ihr haben; denn sie ist Gottes Dienerin, dir zum Guten. Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich! Denn sie trägt das *Schwert* nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe für den, der Böses tut« (V. 1.3-4).

Es muss wohl kaum darauf aufmerksam gemacht werden, dass »das Schwert« nicht ein Symbol für Freiheitsstrafe ist, sondern für die Todesstrafe. Als Paulus unter Festus' Schutz vor dem Sanhedrin stand, sagte er: »Wenn ich nun unrecht getan und etwas Todeswürdiges begangen habe, so weigere ich mich nicht zu sterben« (Apg 25,11). Der inspirierte Apostel erkannte ganz klar an, dass der Staat in seiner Rechtsprechung Macht über Leben und Tod hatte, so wie seit den Tagen Noahs, als Gott der menschlichen Regierung diese Verantwortung übertrug: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden; denn nach dem Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht« (1Mo 9,6).

Wenn sich Matthäus 5,39 auf den Staat und die menschliche Regierung bezog, dann würde der Grundsatz, »dem Bösen nicht zu widerstehen«, die Abschaffung aller Gesetzesdurchführungen bedeuten. Es gäbe weder Polizeibeamte noch Richter noch Gefängnisse irgendwelcher Art. Die ganze Gesellschaft fiele augenblicklich gesetzlosen, kriminellen Elementen in die Hände, was zur absoluten Anarchie führen würde. Nichts könnte den Absichten Christi ferner sein als eine derart satanische Grausamkeit und Brutalität, die den Teufel verherrlicht. Im Zusammenhang mit dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (oder Minen) sprach Christus folgendes Urteil über diejenigen, die gegen ihren König rebelliert hatten: »Doch jene meine Feinde, die nicht wollten,

dass ich über sie König würde, bringt her und erschlagt sie vor mir!« (Lk 19,27). Das klingt sehr nach einer Billigung der Todesstrafe. Als er das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (oder Pächtern) beendete, sagte unser Herr in Lukas 20,14-16: »Als aber die Weingärtner ihn [den Sohn des Grundbesitzers] sahen, überlegten sie miteinander und sagten: Dieser ist der Erbe; lasst uns ihn töten, dass das Erbe unser werde. Und als sie ihn aus dem Weinberg hinausgeworfen hatten, töteten sie ihn. Was wird nun der Herr des Weinbergs ihnen tun? Er wird kommen und diese Weingärtner umbringen und den Weinberg anderen geben.« Somit wird deutlich, dass weder Christus noch seine Apostel die (unter dem Gesetz des Alten Testaments) von Gott gegebene Verantwortung der Regierung zum Schutz seiner Bürger und zur Ausübung der Gerechtigkeit mittels Todesstrafe außer Kraft setzen wollten.

Nachdem König Manasse in Jerusalem lange Zeit Mord nicht rächte und die Stadt »von einem Ende bis zum andern« (2Kö 21,16) mit Blut angefüllt war – als natürliche Folge, da sie die Maßstäbe der Schrift aufgegeben hatten und falschen Göttern nachgelaufen waren (oder modernen Vorstellungen von Kriminalpädagogik, die auf humanistischem Gedankengut basieren) –, verkündete Gott sein Urteil über den jüdischen Staat und erlaubte seine völlige Zerstörung durch Nebukadnezar aus Babylon.

Hat eine »christliche« Regierung – ob es eine solche heutzutage gibt, ist eine Definitionsfrage – das Recht, seine Bürger zu den Waffen zu rufen, um sich gegen ausländische Angreifer zu verteidigen? Oder darf sie ein Expeditionskorps gegen eine fremde Armee aussenden, bevor diese die Möglichkeit hat, ihre Truppen ins Land zu bringen? Niemand stellt in Frage, dass Israel dieses Recht im Alten Testament zugestanden wurde. Die gesegneten Karrieren von Josua und David sind ein ausreichender Beweis für dieses Recht. Aber was ist mit dem Neuen Testament und den Lehren von Jesus?

Wir haben bereits gesehen, dass Christi Anordnung an Petrus in Matthäus 26,52 (»alle, die das Schwert nehmen, werden durchs Schwert umkommen«) mit dem persönlichen Zeugnis des christlichen Seelengewinners zu tun hat. Sie bezieht sich nicht auf die bürgerlichen Pflichten eines Christen in Bezug auf den Schutz der Gesellschaft oder der Verteidigung seines Landes. Dass Jesus zudem das Recht der Könige auf Kriegsführung bestätigte, sofern die Umstände es erfordern, wird zweifellos in Lukas 14,31 angedeutet: »Oder welcher König, der auszieht, um sich mit einem anderen König in Krieg einzulassen, setzt sich nicht vorher hin und ratschlagt, ob er imstande sei, dem mit zehntausend entgegenzutreten, der gegen ihn mit zwanzigtausend anrückt?« Kein Pazifist könnte ein solches Bild benutzen und nicht gleichzeitig den Krieg als legitimes Mittel für ein Staatsoberhaupt andeuten. Aber noch deutlicher wird das in den Worten, die

Jesus zu Pilatus sprach: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt; wenn mein Reich von dieser Welt wäre, so hätten meine Diener gekämpft, damit ich den Juden nicht überliefert würde« (Joh 18,36). Nur weil das Reich Christi nicht von dieser Welt war (vor der Aufrichtung seines Reiches am Ende der Zeiten), wurde Petrus, als er das Schwert zog, zurückgehalten und ließ sich Christus von den jüdischen Autoritäten festnehmen. Das deutet unweigerlich an, dass ein Reich, das von dieser Welt *ist*, das Recht besitzt, Krieg zu führen und die feindlichen Angreifer zu töten.

Im Gleichnis vom Hochzeitsfest scheint Jesus seine Zustimmung zum Handeln des Königs (der Gott selbst darstellt) zu geben, als er »seine Truppen aussandte, jene Mörder umbrachte und ihre Stadt in Brand steckte« (Mt 22,7). Jesu Prophezeiung auf dem Ölberg, dass auf der Erde Kriege herrschen werden, bis er in Herrlichkeit wiederkommen und Frieden bringen wird (Mt 24,5-7; 25,31; Mk 13,7-8), lässt wenig Raum für den pazifistisch-sozialistischen Traum einer kriegslosen Gesellschaft, in der Mord und Gewalt durch die Abschaffung von Todesstrafe und nationaler Verteidigung keine Chance mehr haben.

Ebenso wenig findet sich ein Hinweis, dass der Militärdienst für einen wahren Gläubigen in Christus keine legitime Berufung ist. Vielmehr pries unser Herr den Glauben des Hauptmanns, dessen Diener er in Kapernaum heilte (Mt 8,10). Nichts deutet an, dass er seine Berufung als Soldat hätte aufgeben müssen, um errettet zu werden. Dasselbe galt für Kornelius, den Hauptmann in Cäsarea, der von Petrus als erster Bekehrter aus den Heiden geehrt und als wahrer Gläubiger in die Familie Gottes aufgenommen wurde (Apg 10,47-48). Es wird nicht berichtet, dass er in einen friedlicheren Beruf wechseln wollte, um getauft werden zu können. In seinen Beschreibungen eines hingegebenen christlichen Lebens zieht Paulus häufig Analogien zu den Verpflichtungen und der aufopfernden Hingabe eines guten Soldaten: »Nimm teil an den Leiden als ein guter Streiter [wörtl. ›Soldat‹] Christi Jesu! Niemand, der Kriegsdienste leistet [oder ›in den Krieg zieht‹], verwickelt sich in die Beschäftigungen des Lebens, damit er dem gefalle, der ihn angeworben hat« (2Tim 2,3-4).

In 1.Korinther 9,7 wird der Militärberuf zusammen mit der Tätigkeit des Winzers und der Tierzucht erwähnt: »Wer tut jemals Kriegsdienste auf eigenen Sold? Wer pflanzt einen Weinberg und isst dessen Frucht nicht? Oder wer hütet eine Herde und isst nicht von der Milch der Herde?« Aufgrund dieses Verses müsste ein Pazifist ebenso einen Bauern verurteilen, da er mit einem Soldaten auf dieselbe Legitimationsebene gestellt wird.

Eine pazifistische Einstellung ist unvereinbar mit dem Lob aus Hebräer 11,32-34 für Kämpfer wie Gideon, Barak, Simson, Jeftah, Samuel und David, die zusammen mit den alttestamentlichen

Propheten »durch Glauben Königreiche bezwangen, Gerechtigkeit wirkten, Verheißungen erlangten, der Löwen Rachen verstopften, des Feuers Kraft auslöschten, des Schwertes Schärfe entgingen, aus der Schwachheit Kraft gewannen, im Kampf stark wurden, der Fremden Heere zurücktrieben«. Es wäre kaum vorstellbar, dass der Verfasser dieses Textes übereinstimmend mit dem Pazifisten hinzufügen würde: »O ja, all jene, die sich in alttestamentlichen Zeiten am Krieg beteiligten, müssten heute nach dem Gesetz Christi als böse Sünder verurteilt werden.« Zieht man den Text des Neuen Testaments heran, so wussten von einem solchen »Gesetz Christi« weder Christus selbst noch seine Apostel. Daher müssen wir zu dem Schluss kommen, dass Pazifismus keinerlei Unterstützung durch das Wort Gottes erhält.

Wie starb Judas Iskariot?

Matthäus 27,3-10 beschreibt Judas' Reue, nachdem er Jesus an die jüdischen Autoritäten verraten hatte. Zunächst versuchte Judas, die dreißig Schekel zurückzugeben, die er bekam, weil er sie nach Gethsemane geführt hatte, wo Jesus festgenommen wurde. Aber die Hohenpriester und Ältesten nahmen es nicht an, weil es Blutgeld war und somit als Opfergabe für Gott ungeeignet. So warf Judas den Geldbeutel auf den Tempelboden, verließ die Stadt und »erhängte sich« (*apēnxato*) der Aorist Medium dritte Person Singular von *apanchō*; ein Verb, das mit dieser spezifischen Bedeutung seit dem 5. Jh. v.Chr. benutzt wurde). Judas legte sich also eine Schlinge um den Hals und sprang von dem Ast, an dem das andere Ende des Seils befestigt war.

In Apostelgeschichte 1,18 erinnert der Apostel Petrus die anderen Apostel an Judas' schändliches Ende und die Lücke, die er unter den Zwölfen hinterließ und die einen anderen Apostel an seiner Stelle erforderlich machte. Petrus sagte: »Dieser nun hat zwar von dem Lohn der Ungerechtigkeit einen Acker [*chōrion*] erworben.« (Das könnte bedeuten, dass Judas bereits einen Vertrag mit dem Besitzer des Feldes abgeschlossen hatte, das er ursprünglich von dem Geld kaufen wollte, oder – was in diesem Kontext wahrscheinlicher ist – Petrus benutzte das Stilmittel der Ironie und meinte, dass Judas eine Immobilie erworben hatte, die sich schließlich als Grabstätte entpuppte [*chōrion* könnte beides bedeuten], auf die sein lebloser Körper fiel.)

Weiter heißt es in der Apostelgeschichte: »[Er] ist aber kopfüber gestürzt, mitten entzweigeborsten, und alle seine Eingeweide sind ausgeschüttet worden.« Das deutet an, dass der Baum, an dem sich Judas aufhängte, über einen Abhang hinausragte. Wenn der Ast, an dem er sich aufgehängt hatte, abgestorben und ausgetrocknet war – und am Rand der Felsschlucht, den die Überlieferung als Judas' Todesstätte identifiziert, gibt es auch heute noch viele Bäume,

die dieser Beschreibung entsprechen –, hätte es nur einen starken Windstoß benötigt, um den Ast mit dem schweren Leichnam abzureißen und beide mit großer Wucht auf den Boden des darunter liegenden Abgrundes zu stürzen. Es gibt einen Hinweis darauf, dass in der Todesstunde Christi ein starker Wind aufkam und den großen Vorhang im Tempel von oben nach unten zerriss (Mt 27,51). Dies wurde begleitet von einem Erdbeben, das Felsen spaltete, sowie von einem Gewitter, dem normalerweise starke Wolkenbildung und Dunkelheit vorangehen (Mt 27,45). Es herrschten die richtigen Bedingungen, so dass aus einem Selbstmord eine grässliche Leichenverstümmelung wurde, als der Ast den kräftigen Windstößen nachgab und dem Boden entgegenraste.

Warum schreibt Matthäus 27,9 Jeremia eine Prophezeiung von Sacharja zu?

Matthäus 27,9-10 beschreibt den Kauf des Ackers von Judas Iskariots Geld als Erfüllung einer alttestamentlichen Prophezeiung: »Da wurde erfüllt, was durch den Propheten Jeremia geredet ist, der spricht: Und sie nahmen die dreißig Silberlinge, den Preis des Geschätzten, den man geschätzt hatte seitens der Söhne Israels, und gaben sie für den Acker des Töpfers, wie mir der Herr befohlen hat.« Das Bemerkenswerte an diesem Zitat ist, dass der größte Teil aus Sacharja 11,12-13 stammt: »Und ich sagte zu ihnen: Wenn es recht ist in euren Augen, gebt mir meinen Lohn, wenn aber nicht, lasst es bleiben! Und sie wogen meinen Lohn ab: dreißig Silberschekel. Da sprach der HERR zu mir: Wirf ihn dem Töpfer hin, den herrlichen Wert, den ich ihnen wert bin! Und ich nahm die dreißig Silberschekel und warf sie in das Haus des HERRN dem Töpfer hin.« Zwischen der Stelle aus Sacharja und dem Zitat in Matthäus bestehen erhebliche Unterschiede. In Matthäus bezahlte – oder gab zumindest – der Prophet den Kaufpreis für einen Acker, anstatt das Geld dem Töpfer persönlich zu überreichen. Der Sinn des Zitats in Matthäus bezieht sich auf den Kauf des Ackers. Die Stelle in Sacharja sagt überhaupt nichts über den Kauf eines Ackers; er wird nicht einmal erwähnt.

Wenn wir uns jedoch Jeremia 32,6-9 anschauen, so stellen wir fest, dass der Prophet einen Acker in Anatot für eine gewisse Summe kaufte. Jeremia 18,2-4 beschreibt, wie der Prophet einem Töpfer bei der Herstellung eines Gefäßes in seinem Haus zusah. Jeremia 19,2 deutet an, dass es in der Nähe des Tempels einen Töpfer gab, der seine Werkstatt im Hinnomtal hatte. In Jeremia 19,11 heißt es: »So spricht der HERR der Heerscharen: Ebenso werde ich dieses Volk und diese Stadt zerbrechen, wie man ein Gefäß des Töpfers zerbricht, das nicht wiederhergestellt werden kann. Und man wird im Tofet begraben.« Es scheint daher, als wäre es auf Jeremias symbolisches Handeln zurückzuführen, dass Sacharja seinen

Kaufpreis dem Töpfer hinwarf. Doch nur Jeremia erwähnt den »Acker« des Töpfers, der den wesentlichen Kern des Matthäus-Zitats darstellt. Somit kombiniert Matthäus Elemente des prophetischen Symbolismus von Sacharja und Jeremia und fasst sie zusammen. Da Jeremia aber der bekanntere der beiden Propheten ist, zieht er Jeremias Namen dem des kleinen Propheten vor.

Eine ähnliche Vorgehensweise findet sich in Markus 1,2-3, wo ein kombiniertes Zitat aus Maleachi 3,1 und Jesaja 40,3 nur Jesaja zugeschrieben wird. Auch in diesem Fall wird nur der bekanntere der beiden Propheten mit Namen genannt. Da dies die normale literarische Praxis im ersten Jahrhundert n.Chr. war, als die Evangelien geschrieben wurden, kann den Verfassern wohl kaum der Fehler zur Last gelegt werden, dass sie nicht der modernen Verfahrensweise einer genauen Identifizierung und Fußnotenkennzeichnung folgten (die erst nach dem Wechsel von der Schriftrolle zum Buch und der Erfindung der Druckerpresse möglich wurde).

Wie lauteten die genauen Worte der Kreuzesinschrift?

Die geringfügigen Unterschiede zwischen den vier Evangelien bei der genauen Wortwahl der *aitia* oder Anklageschrift gegen Jesus, die von Pilatus aufgesetzt und als *titulus* über dem Kopf Christi am Kreuz angebracht wurde, haben Bibelstudenten jahrelang Rätsel aufgegeben, besonders seitdem die Unfehlbarkeit der Bibel in jüngster Zeit zum Diskussionsthema wurde. Die Versionen der einzelnen Evangelisten sind hier in der Fassung der Revidierten Elberfelder Übersetzung aufgeführt:

> Matthäus 27,37: »Dies ist Jesus, der König der Juden.«
>
> Markus 15,26: »Und die Aufschrift seiner Beschuldigung war oben angeschrieben: Der König der Juden.«
>
> Lukas 23,38: »Dieser ist der König der Juden.«
>
> Johannes 19,19: »Pilatus schrieb aber auch eine Aufschrift und setzte sie auf das Kreuz. Es war aber geschrieben: Jesus, der Nazoräer, der König der Juden.«

Das einzige Element, das alle vier Zitate gemeinsam haben, ist »König der Juden«. Wie können wir sie alle miteinander in Einklang bringen? Johannes liefert einen wertvollen Hinweis: »Diese Aufschrift nun lasen viele von den Juden, denn die Stätte, wo Jesus gekreuzigt wurde, war nahe bei der Stadt; und es war geschrieben auf Hebräisch, Lateinisch und Griechisch« (19,20). Da die Aufschrift dreisprachig war, ist klar, dass Pilatus, der Latein (seine Muttersprache) und Griechisch (die Sprache, in der er sich mit allen Nicht-Italienern

in Palästina verständigte) beherrschte, kaum die Worte auf Hebräisch oder Aramäisch geschrieben haben konnte. (Johannes 19,20 verwendet hier die adverbiale Form *Hebraisti*, das im Sprachgebrauch der Evangelien nicht »auf Hebräisch« bedeutet, sondern auf Aramäisch, den jüdischen Dialekt, hindeutet. Wir wissen dies, weil in allen anderen Stellen, wo *Hebraisti* benutzt wird [vgl. Joh 5,2; 19,13.17; 20,16], das Wort in der aramäischen Form steht, übertragen in griechische Buchstaben.)

Es ist durchaus denkbar, dass Pilatus zuerst eine lateinische Kurzform verfasste. Als er dann auf Griechisch darunter schrieb, könnte er auf den Gedanken gekommen sein, den Namen Jesus und die Stadt, aus der er kam, hinzuzufügen, da die griechische Form für alle Zuschauer jeder Nationalität lesbar gewesen sein dürfte. Die aramäische Version entsprach möglicherweise der griechischen, nur dass »Nazoräer« ausgelassen wurde. Das könnte die Varianten in den vier Versionen erklären.

Ich wage, die folgende Struktur für die Kreuzesinschrift vorzuschlagen:

Matthäus 27,37 enthielt wahrscheinlich die aramäische Formulierung, da das Matthäus-Evangelium laut Papias ursprünglich auf Aramäisch verfasst wurde.

Markus 15,26 scheint eine verkürzte Form der lateinischen Worte zu sein – eine berechtigte Annahme, wenn Markus tatsächlich Petrus in Rom assistierte und dessen mündliche Belehrungen aufschrieb, nachdem Petrus den Märtyrertod gestorben war. In Bezug auf die Verlässlichkeit dieser kirchlichen Überlieferung können wir nicht sicher sein (insbesondere wenn José O'Callaghan richtig lag, als er das Papyrusfragment 7Q5 als Mk 6,52-53 identifizierte und diese Abschrift auf die 50er n.Chr. datierte), aber zumindest gibt es eine Grundlage für die Annahme, dass Markus zu Pilatus' lateinischer Originalform neigte (und das Demonstrativpronomen *HIC* [»dies«] wegließ).

Der Dienst von Johannes scheint auf die griechischsprachige Bevölkerung begrenzt gewesen zu sein. Die letzten Jahrzehnte seines Lebens verbrachte er nahezu mit Sicherheit in Ephesus oder dessen Nähe. Daher können wir erwarten, dass er die griechische Form der Inschrift verwendete.

Nach der Reihenfolge in Johannes 19,20 (Aramäisch, Latein und Griechisch) deutet das die folgende exakte Formulierung am Kreuz an:

דנא ישויצ מלכא דיהודיא (Aramäisch)
REX IVDAEORVM HIC (Latein)
ΙΗΣΟΥΣ Ο ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ Ο ΒΑΣΙΛΕΥΕΣ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ (Griechisch)

Was sagte der Hauptmann wirklich, als er Jesus sterben sah (Mt 27,54; Mk 15,39; Lk 23,47)?

Matthäus 27,54 zitiert den Hauptmann und die Soldaten, die am Kreuz Christi Wache standen, während eine erschre-

ckende Finsternis, Wind, Erdbeben und Gewitter in dem Augenblick hereinbrachen, als er seinen Geist aufgab. Sie sagten: »Wahrhaftig [*alēthōs*], dieser war Gottes Sohn!« Die Formulierung in Markus 15,39 ist nahezu dieselbe (nur mit dem griechischen Wort für »Mensch« [*anthrōpos*], auch wenn dies bereits durch das maskuline singulare Demonstrativpronomen *houtos* [»dieser«] angedeutet wurde). In Lukas 23,47 wird der Hauptmann allerdings mit den Worten zitiert: »Wirklich [*ontōs*], dieser Mensch war gerecht.«

Liegt uns hier ein unvereinbarer Widerspruch vor? Bestimmt nicht! Bewunderer von Schauspielern, Musikern und Rednern finden normalerweise mehrere Worte des Lobes, um ihre Gefühle über die Vorstellung zum Ausdruck zu bringen – auch wenn sie nicht zu den üblichen Stilmitteln der Übertreibung greifen: »Das war sagenhaft! Fantastisch! Gewaltig! Großartig!« Es besteht überhaupt kein Grund zur Annahme, dass der Hauptmann seine Gefühle auf einen einzigen kurzen Satz beschränkte. Er muss mindestens gesagt haben: »Dies war wahrhaft ein gerechter Mensch. Das war gewiss der Sohn Gottes!« Lukas fand die Worte »gerechter Mensch« besonders eindrucksvoll, da sie von dem maßgeblichen Vollstreckungsbeauftragten stammten, der jemanden hinrichtete, den die hebräische und römische Justiz als Gotteslästerer und Rebell gegen Caesars Autorität verurteilt hatte. Matthäus und Markus waren von seiner Aussage über die göttliche Dimension, die er in dem Sterbenden erkannte, mehr beeindruckt.

Werfen die vielen Diskrepanzen in den vier Auferstehungsberichten nicht Zweifel an der Historizität der Auferstehung selbst auf?

Alle vier Evangelien enthalten wertvolle Details über die Ereignisse der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Man beachte nur all die verschiedenen Informationen in den vier Evangelien; einige finden sich nur in einem oder zwei Evangelien. Aber nichts könnte klarer sein, als dass alle vier dasselbe epochale Ereignis bezeugen, nämlich dass derselbe Jesus, der am Karfreitag gekreuzigt wurde, in seinem gekreuzigten Körper am Morgen des Ostersonntags auferstand. Die Tatsache, dass jeder der vier Schreiber entsprechend seiner Perspektive und Schwerpunktsetzung individuelle Details beisteuerte, liefert die zwingendste Beweisart, die hinsichtlich der Historizität seines Sieges über Tod und Grab möglich ist. Eine sorgfältige und vergleichende Untersuchung dieser vier Aufzeichnungen zeigt, dass sie sich in keinster Weise widersprechen, auch wenn einige Kritiker dies behaupten. Es ist hilfreich, alle vier Berichte zusammenzufassen, um ein vollständiges Bild dessen zu erhalten, was zu Ostern und in den Wochen bis zur Himmelfahrt Christi geschah.

Der erste Besuch der Frauen am Grab

Am Samstagabend entschlossen sich drei Frauen, zum Grab, das Josef von Arimathäa gehörte, zurückzugehen. Dort hatten sie am Freitagnachmittag gesehen, wie der Körper von Christus in es hineingelegt wurde. Sie wollten seinen Leichnam mit Öl einreiben, zusätzlich zu dem, das Nikodemus und Josef bereits am Freitag benutzt hatten. Drei Frauen waren daran beteiligt (Mk 16,1): Maria Magdalena, Maria, die Frau (oder Mutter) von Jakobus, und Salome (Lukas erwähnt sie nicht mit Namen; Matthäus spricht nur von zwei Frauen namens Maria). Sie hatten diese zusätzlichen Öle von ihrem eigenen Geld gekauft (Mk 16,1). Obwohl es schon früh am Morgen (*prōi*) war (Joh 20,1), machten sie sich anscheinend noch im Dunkeln (*skotias eti ousēs*) von Jerusalem aus auf den Weg. Doch als sie ankamen, brach an diesem Ostermorgen (*eis mian sabbatōn*) die Morgendämmerung von Osten herein (*te epiphōskousē*) (Mt 28,1). (Mk 16,2; Lk 24,1 und Joh 20,1 benutzen alle den Dativ: *tē miā tōn sabbatōn.*) Markus 16,2 fügt hinzu, dass der Rand der Sonne bereits am Horizont sichtbar war (*anateilantos tou hēliou* – Partizip Aorist; der Codex Bezae benutzt das Partizip Präsens, *anatellontos*, was »während die Sonne aufging« bedeutet.)

Das Erdbeben und das Wegwälzen des großen Steins vor der Grabstätte durch den Engel (des Herrn) ereigneten sich möglicherweise, während sie auf dem Weg zum Grab außerhalb der Stadtmauern waren. Seine herrliche Erscheinung war so blendend, dass die Wächter, die dem Grab zugeteilt waren, fürchterliche Angst bekamen und das Bewusstsein verloren (Mt 28,2-4). Ganz gleich ob sich das Erdbeben nun ereignete, bevor sie Jerusalem verließen oder während sie auf dem Weg zu ihrem Ziel waren: Es hatte wohl kaum eine große Reichweite, denn die Frauen bemerkten es nicht. Es gibt keine Anzeichen dafür, dass es irgendeinen Schaden in der Stadt selbst anrichtete. Doch reichte es aus, das Siegel zu zerbrechen, das bei der Bestattung über dem Stein angebracht wurde, und den Stein von seinem festen Standort in der schräg abfallenden Rille wegzurollen.

Die drei Frauen waren freudig überrascht, dass sich ihr Problem, wie sie in die Gruft gelangen sollten, gelöst hatte – der Stein war bereits weggerollt (Mk 16,3-4)! Daraufhin umgingen sie die bewusstlosen Wächter und betraten das Grab. Dort erkannten sie die Gestalt eines Engels, der ihnen wie ein junger Mann mit strahlend weißer Kleidung erschien (Mk 16,5). Möglicherweise zeigte er sich ihnen erst, als sie entdeckten, dass der Leichnam verschwunden war (Lk 24,2-3). Doch dann zeigte sich, dass der Engel einen Gefährten hatte und sie zu zweit in der Gruft waren. Der führende Engel machte ihnen Mut: »Fürchtet euch nicht! Denn ich weiß, dass ihr Jesus, den Gekreuzigten, sucht« (Mt 28,5). Dennoch fürchteten sie sich, als sie die Pracht des himmlischen Besuchers sahen und

der Körper verschwunden war, den sie in der Grabstätte zu finden hofften.

Der Engel sagte weiter: »Was sucht ihr den Lebenden unter [wörtl. ›mit‹ – *meta* im Genitiv] den Toten? Er ist nicht hier, sondern ist auferstanden [Lk 24,5-6], wie er gesagt hat [Mt 28,6]. Siehe da die Stätte, wo sie ihn hingelegt hatten [Mk 16,6], die Stätte, wo er gelegen hat [Mt 28,6]. Gedenkt daran, wie er zu euch geredet hat, als er noch in Galiläa war, indem er sagte: Der Sohn des Menschen muss in die Hände sündiger Menschen überliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen!« (Lk 24,6-7).

Nachdem der Engel dies gesagt hatte, erinnerten sich die Frauen tatsächlich an Christi Prophezeiung (besonders an die in Cäsarea Philippi) und wurden dadurch sehr ermutigt. Der Engel beendete seine Worte mit folgendem Auftrag: »Geht schnell hin und sagt seinen Jüngern, dass er von den Toten auferstanden ist!« Dann fügte er hinzu: »Und siehe, er geht vor euch hin nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen. Siehe, ich habe es euch gesagt« (Mt 28,7). Nachdem sie diese wunderbare Botschaft empfangen hatten, machten sich die drei frohen Botinnen schnell auf den Weg, um die traurigen Gläubigen in der Stadt aufzusuchen (möglicherweise im Haus von Johannes Markus) und ihnen die aufregenden Neuigkeiten mitzuteilen. Auf ihrem Rückweg hielten sie sich nicht damit auf, anderen davon zu berichten (Mk 16,8) – zum Teil, weil die Begegnung am leeren Grab sie noch erzittern ließ und sie sich fürchteten. In ihrem Eifer, die Botschaft zu überbringen, liefen sie zum Haus zurück (Mt 28,8) und sagten es den Jüngern, die sich dort zusammengefunden hatten.

Maria Magdalena suchte zuerst Petrus und Johannes auf und platzte atemlos heraus: »Sie haben den Herrn aus der Gruft weggenommen, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben« (Joh 20,2). Anscheinend hatte sie noch nicht vollständig begriffen, was der Engel meinte, als er ihr mitteilte, dass der Herr auferstanden war und lebte. In ihrer Verwirrung und Verwunderung konnte sie an nichts anderes denken als daran, dass sein Köper nicht mehr dort lag und sie nicht wusste, was aus ihm geworden war. Wo konnte sein Körper jetzt sein? Aus diesem Grund wollte sie, dass Petrus und Johannes dorthin zurückgingen, um Näheres herauszufinden.

Petrus und Johannes am Grab

Die synoptischen Evangelien erwähnen diese Begebenheit nicht, doch für Johannes war sie äußerst wichtig, deshalb schrieb er sie ausführlich auf. Als sich die beiden Männer der Grabstätte von Josef näherten, rannten sie in ihrem Eifer, dorthin zu kommen und zu sehen, was passiert war (Joh 20,3-4). Johannes kam zuerst an, zweifellos war er jünger und schneller als Petrus. Allerdings stellte sich heraus, dass er nicht so geistesgegenwärtig war wie Petrus, denn er beugte sich nur in den Eingang hinein und sah Jesu Leinentuch auf dem Boden liegen (V. 5). Doch Petrus war etwas mutiger und neugieriger. Er ging in die Kam-

mer hinein und entdeckte, dass sie wirklich leer war. Dann sah er sich die Leinentücher genau an, die in einer ungewöhnlichen Position lagen. Statt eines wild auseinander gezogenen Streifens fanden sie sie an einem Ort zusammengewickelt (*entetyligmenon eis hena topon*). Außerdem lag das *soudarion* (»Schweißtuch«), das um Jesu Kopf gewickelt war, nicht durcheinander zwischen dem Leinentuch, sondern zusammengerollt an einem gesonderten Platz (V. 6-7).

Mit anderen Worten: Niemand hatte die Grabkleider auf normale Weise vom Leichnam entfernt. Es schien, als wäre der Körper einfach aus den Tüchern geschlüpft und hätte sie leer zurückgelassen! Das war so auffällig, dass Petrus Johannes herbeirief und es ihm zeigte. Plötzlich dämmerte es dem jüngeren Mann, dass niemand den Körper aus der Gruft fortgenommen hatte. Er war einfach aus den Leinentüchern geschlüpft, ohne sie abzuwickeln, und hatte das Grab verlassen! Nun war Johannes völlig überzeugt: Jesus wurde nicht von anderen weggenommen, er war selbst aus den Toten auferstanden. Das konnte nur bedeuten, dass er wieder lebendig war. Johannes und Petrus eilten zurück und berichteten den anderen von diesem erstaunlichen Beweis dafür, dass Jesus den Tod wirklich besiegt hatte und lebte.

Persönliche Gespräche mit den Frauen und mit Petrus

Aus irgendeinem Grund erzählten Petrus und Johannes Maria Magdalena nicht, zu welcher Schlussfolgerung sie gekommen waren. Sie hatten wohl nicht bemerkt, dass sie ihnen langsam gefolgt war. Möglicherweise kam sie erst am Grab an, als die beiden bereits weg waren. Sie war ganz allein, aber sie ging erst wieder hinein, nachdem sie ein bisschen geweint hatte. Dann beugte sie sich und blickte mit tränenerfüllten Augen in die Gruft (Joh 20,11). Zu ihrer Verwunderung war sie hell erleuchtet. Sie sah zwei Engel in glänzend weißen Gewändern, die am Kopf- und Fußende der Stelle saßen, an der Jesus gelegen hatte (V. 12). Es waren dieselben Engel, die zu den drei Frauen bei ihrem ersten Besuch gesprochen hatten. Erstaunt fragten sie Maria: »Frau, was weinst du?« Hatte sie die wunderbare Nachricht nicht verstanden, die sie ihr beim ersten Mal mitgeteilt hatten? Aber Maria konnte an nichts anderes denken, als dass der Leib Christi verschwunden war. »Weil sie meinen Herrn weggenommen und ich nicht weiß, wo sie ihn hingelegt haben«, klagte sie. Darauf brauchten die Engel keine Antwort zu geben, da sie Jesu Gestalt hinter ihr stehen sahen. Sie wussten, dass seine Antwort besser sein würde als alles, was sie sagen konnten.

Maria spürte, dass noch jemand in der Nähe war, und drehte sich schnell um. Durch ihre verweinten Augen versuchte sie zu erkennen, wer dieser Fremde war. Sie glaubte, es wäre der Gärtner, der sich um die Gruftanlage von Josef von Arimathäa kümmerte. Selbst als er sie freundlich ansprach, erkannte Ma-

ria Jesu Stimme nicht sofort: »Frau, was weinst du? Wen suchst du?« (V. 15). Sie erwiderte anklagend: »Herr, wenn du ihn weggetragen, so sage mir, wo du ihn hingelegt hast! Und ich werde ihn wegholen« – geradeso als hätte sie die Kraft dazu gehabt.

An diesem Punkt offenbarte sich der freundliche Fremde, indem er sie bei ihrem Namen nannte: »Maria!« Augenblicklich erkannte sie, dass der Körper, den sie suchte, direkt vor ihr stand, nicht länger ein Leichnam, sondern ein lebendiges, atmendes menschliches Wesen – und doch viel mehr als das, der Fleisch gewordene Gott. »Rabbuni!«, rief sie aus (das heißt »Lehrer!«) und warf sich ihm zu Füßen. Nur kurz berührte sie ihn, dann trat er von ihr zurück und sagte: »Rühre mich nicht an [der negative Imperativ *mē mou haptou* deutet den Abbruch einer bereits begonnen Handlung an]! Denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater.« Ob er das an diesem Nachmittag tat und später zurückkehrte, um mit den beiden Jüngern auf dem Weg nach Emmaus und am Abend mit den restlichen Jüngern in Jerusalem zu sprechen, ist nicht ganz klar. Da Maria ihn zu diesem Zeitpunkt des Tages nicht berühren durfte, wohl aber die Jünger am Abend, muss man zu dem Schluss kommen, dass er kurz bei seinem Vater im Himmel war, bevor er für seinen 40-tägigen Dienst nach der Auferstehung wieder auf die Erde zurückkehrte.

Marias persönliches Gespräch mit dem auferstandenen Herrn war hier fast zu Ende. Er gab ihr nur noch den Auftrag, zu den anderen in die Stadt zurückzueilen und sie auf sein Kommen im Auferstehungsleib vorzubereiten. »Geh aber hin zu meinen Brüdern«, sagte er, »und sprich zu ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater und zu meinem Gott und eurem Gott!« (Joh 20,17). Das bekräftigt die Schlussfolgerung, dass Christus am Ostersonntag kurz im Himmel war, bevor er Kleopas und seinem Gefährten auf der Straße nach Emmaus erschien.

Trotzdem fuhr Jesus nicht zu diesem Zeitpunkt in den Himmel auf, denn er wartete noch, um auch die beiden anderen Frauen zu treffen, die Maria Magdalena bei Tagesanbruch zum Grab begleitet hatten. Anscheinend hatten sich Maria, die Mutter (oder Frau) von Jakobus, und Salome entschlossen, noch einmal das leere Grab aufzusuchen. Vermutlich hatten sie bemerkt, wie sich Maria Magdalena nach dem Gespräch mit Petrus und Johannes wegstahl. Wahrscheinlich dachten sie sich, wo sie hingehen würde. Kurz nachdem Maria Magdalena Jesus verlassen und sich auf den Weg in die Stadt gemacht hatte, kamen die zwei Frauen an dieselbe Stelle (allerdings trafen sie Maria unterwegs nicht), wo sie den beiden Engeln beim ersten Mal begegnet waren (Lk 24,4).

Uns wird nicht mitgeteilt, ob die beiden Frauen die Gruft erneut betraten oder ob sie Jesus draußen trafen. Auf jeden Fall begrüßte er sie und sprach sie an (Mt 28,9). (Das griechische *chairete* repräsentiert hier entweder das he-

bräische *šālôm* oder das aramäische *šᵉlāmā'*. Das Griechische bedeutet wörtlich »freue dich« und das Hebräische »Frieden!«) Als sie den auferstandenen Herrn sahen, reagierten sie ähnlich wie Maria Magdalena. Sie warfen sich zu seinen Füßen nieder, umarmten und küssten sie. Nachdem sie sich von dem Schrecken, dass sie ihn lebend wiedersahen, erholt hatten, beruhigte Jesus sie: »Fürchtet euch nicht!« Dann gab er ihnen einen ähnlichen Auftrag wie Maria Magdalena: »Geht hin, verkündet [*apangeilate*] meinen Brüdern, dass sie hingehen nach Galiläa! Und dort werden sie mich sehen.«

Es ist sehr bedeutsam, dass sich unser Herr zuerst den drei gläubigen Frauen, und nicht den elf Jüngern, im Auferstehungsleib offenbarte. Anscheinend hielt er sie in ihrer geistlichen Einsicht für reifer als die elf Männer seines inneren Kreises, für die er während seines 3-jährigen Lehrdienstes so viel Zeit aufgebracht hatte. Wie dem auch sei: Es scheint recht deutlich zu sein, dass Jesus die Frauen mit seinem ersten Auftritt nach der Auferstehung ehren wollte, bevor er sich Petrus oder irgendeinem anderen der Männer zeigte.

Doch wir müssen annehmen, dass Petrus der erste männliche Jünger war, der seinen Herrn nach der Auferstehung lebend sah. Kurz nachdem Maria Magdalena von ihrem zweiten Besuch am Grab zurückkam, wo sie Jesus angetroffen hatte, muss Simon Petrus eine persönliche Begegnung mit ihm gehabt haben. Das wissen wir aus Lukas 24,34. Dort wird uns mitgeteilt, dass die Jünger in Jerusalem von Petrus erfahren hatten, dass er Jesus bereits gesehen und mit ihm gesprochen hatte, noch bevor die beiden Reisenden von Emmaus zurückkehrten und von ihrem Brotbrechen mit Jesus berichteten. Als sie mit ihrer aufregenden Nachricht zurückkamen, erwarteten sie, jeden mit ihrem Bericht zu überraschen, dass sie mit dem auferstandenen Herrn gesprochen hatten. Aber die anderen Jünger wussten schon von dem großartigen Ereignis. Die beiden Reisenden freuten sich, dass ihr Bericht von allen bereitwillig aufgenommen wurde. Ihre Freunde versicherten ihnen: »Ja, ja, wir wissen, dass Jesus lebt und zu uns zurückgekommen ist, denn er ist auch Simon Petrus erschienen« (vgl. Lk 24,34). Vermutlich wussten sie (vgl. V. 22), dass Maria Magdalena bereits mit Jesus gesprochen hatte. (Sie sagte ihnen, »dass sie den Herrn gesehen« hatte und er zum Vater im Himmel auffahren würde, vgl. Joh 20,18). Ebenso waren sie von der anderen Maria und von Salome informiert, dass er sie in Galiläa treffen wollte.

Über das persönliche Gespräch zwischen Christus und Petrus haben wir keine weiteren Angaben. Daher können wir nicht sicher sagen, ob es vor oder nach seiner Begegnung mit dem Vater im Himmel und seiner anschließenden Rückkehr am Ostersonntag stattfand. Mit Sicherheit können wir nur sagen (und selbst das ist möglicherweise noch strittig), dass er mit Petrus sprach, be-

vor er Kleopas und dem anderen Jünger auf der Straße nach Emmaus begegnete. Paulus bestätigt interessanterweise, dass Christus tatsächlich Petrus erschien, bevor er sich den Elfen offenbarte (1Kor 15,5).

Das Gespräch mit den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus

Am nächsten großen Ereignis an diesem ersten Ostersonntag waren zwei Jünger beteiligt, die nicht zu den elf Hauptjüngern gehörten (ihre Zahl hatte sich nach dem Abfall von Judas Iskariot reduziert). Kleopas war im äußeren Kreis der Nachfolger Jesu relativ unauffällig. Zumindest wird er im Neuen Testament an keiner anderen Stelle erwähnt. Der Name seines Gefährten wird uns nicht einmal genannt, obgleich er zu den ersten Jüngern gehörte, die nach der Auferstehung mit Christus unterwegs waren. Jesus entschied sich wohl für diese beiden, die nicht zum Kreis der Elf gehörten, um seiner Gemeinde deutlich zu machen, dass er für alle Gläubigen, die ihm als Herrn und Heiland vertrauen, gleichermaßen erreichbar ist, ganz gleich ob sie irgendeinem speziellen Kreis angehörten oder ihn zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt kennen gelernt hatten. Vielleicht dachte er auch daran, dass ihr späteres Zeugnis gegenüber der Welt – dass sie von seiner körperlichen Auferstehung überzeugt wurden, obschon sie zunächst annahmen, er sei tot – eine besondere Hilfe für zukünftige Generationen sein würde.

Eines ist sicher: Ein wahrer Gläubiger muss nicht der ursprünglichen Schar der auserwählten Apostel angehört haben, um eine vollständige Lebensveränderung zu erfahren und zu der Einsicht zu kommen, dass das Leben mit Jesus ewig ist, trotz aller Widrigkeiten dieses Lebens, der Bosheit Satans und der Schrecken des Grabes. Die Emmaus-Jünger sagten: »Brannte nicht unser Herz in uns, wie er auf dem Weg zu uns redete und wie er uns die Schriften öffnete?« (Lk 24,32). Somit waren sie die Ersten, die eine lebendige Gemeinschaft mit Jesus erlebten und hörten, wie er aus den hebräischen Schriften zitierte.

Dieser Bericht findet sich ausschließlich im Evangelium von Lukas, der besonders an den warmen und liebevollen persönlichen Beziehungen interessiert war, die Jesus zu einzelnen Gläubigen, sowohl Männern als auch Frauen, pflegte. Wir können ihm (und dem Heiligen Geist, der ihn leitete) sehr dankbar dafür sein, dass dieser bewegende Bericht in den Auferstehungszeugnissen von Jesus enthalten ist. Diese Begegnung zeigt anschaulicher als die anderen, wie enttäuschte Hoffnungen in ein zutiefst befriedigendes und fruchtbares Glaubensleben mit dem wunderbaren Heiland verwandelt werden können, welcher Sünde und Tod für alle, die ihm vertrauen, besiegt hat.

Ein interessantes Detail dieses Gesprächs verdient noch eine Erwähnung. Wie bei Maria Magdalena erschien Jesus den Emmaus-Jüngern zunächst nicht in

seiner gewohnten Gestalt und mit seiner bekannten Stimme. Daher erkannten sie ihn nicht sofort. Sie hielten ihn für einen Fremden, der neu in Jerusalem war (Lk 24,18). Doch nachdem er sie aus dem Alten Testament belehrt hatte, wie der Messias zuerst leiden würde, bevor er in seine Herrlichkeit eingehen würde – und nachdem er sich mit ihnen zum Essen hingesetzt hatte und sie hörten, wie er Gott dafür dankte –, erkannten sie ihn schließlich. Genau in diesem Augenblick verschwand er vor ihren Augen. Dieses plötzliche Verschwinden zeigte ihnen, dass ihr neuer Freund, der aus Fleisch und Knochen bestand und mit seinen Händen das Brot brechen konnte, ein übernatürliches Wesen war. Er war Gott und Mensch, der über den Tod triumphiert hatte und aus dem Grab auferstanden war, um wieder seine körperliche Gestalt anzunehmen – einen wunderbaren neuen Körper, der entsprechend seinem Willen und seinen Absichten erscheinen und verschwinden konnte.

Sobald Jesus sie verlassen hatte, eilten die beiden Wanderer so schnell nach Jerusalem zurück, wie ihre Beine sie trugen. Sie verloren keine Zeit, sich auf den Weg zu den versammelten Gläubigen zu machen und ihnen von der aufregenden Neuigkeit ihrer ausführlichen Begegnung mit dem auferstandenen Herrn zu berichten. »Und sie erzählten, was auf dem Weg geschehen war und wie er von ihnen erkannt worden war am Brechen des Brotes« (Lk 24,35).

Die Gespräche mit den versammelten Jüngern

Als die Emmaus-Jünger ihren Bericht vor den versammelten Gläubigen beendet hatten, teilt uns Lukas mit, dass der Herr durch die geschlossene Tür hineinkam und in ihrer Mitte erschien (Lk 24,36), sehr zum Erstaunen all jener, die den Auferstandenen zuvor noch nicht gesehen hatten. Er begrüßte sie mit seinem gewohnten »Friede euch!« (das griechische *eirēnē hymin* repräsentiert zweifellos das aramäische *šᵉlāmā' 'ammᵉkôn* [Joh 20,19]). Dann beeilte er sich, ihre Furcht zu zerstreuen, indem er ihnen die physischen Beweise seiner körperlichen Auferstehung und seines wiederhergestellten Lebens zeigte. »Was seid ihr bestürzt, und warum steigen Gedanken auf in euren Herzen?«, fragte er sie (Lk 24,38), als er ihnen seine durchbohrten Hände entgegenhielt und seine Sandalen auszog, um ihnen die Nägelmale in seinen Füßen zu zeigen (V. 39-40). Er entblößte sogar die Wundnarbe, die der römische Speer in seiner Seite hinterlassen hatte, als er leblos am Kreuz hing (Joh 20,20). »Seht meine Hände und meine Füße«, sagte er zu ihnen, »dass ich es selbst bin; betastet mich und seht! Denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr seht, dass ich habe« (Lk 24,39).

Wir können nicht sicher sein, wie viele ihn wirklich berührten. Aber einige unter ihnen waren noch immer zu verblüfft, um es zu glauben. Daher lieferte er ihnen einen noch größeren Beweis. »Habt ihr hier etwas zu essen?«, fragte er sie. Sie gaben ihm ein Stück gebra-

tenen Fisch und er aß es, während sie ihn mit Verwunderung und Freude anschauten (Lk 24,41-43).

Nachdem er ihnen auf diese Weise gezeigt hatte, dass er niemand anderes als ihr geliebter, aus den Toten auferstandener Herr war, erklärte er ihnen wie den Emmaus-Jüngern, dass all die Ereignisse der Passionswoche in den hebräischen Schriften vorhergesagt waren – vom ersten Buch Mose bis Maleachi. Er bezog sich auf drei Teile des Alten Testaments: auf Mose (d.h. den Pentateuch), die Propheten und die Psalmen. (Zu diesem Zeitpunkt wurden außer dem Pentateuch und den Psalmen alle anderen alttestamentlichen Bücher unter den »Propheten« eingeordnet – einschließlich aller Geschichtsbücher, Daniel und wahrscheinlich auch der Weisheitsbücher der Sprüche und des Predigers – es sei denn, die Bezeichnung »Psalmen« sollte alle fünf poetischen Bücher repräsentieren.) Die ganze hebräische Bibel handelt vom Sohn Gottes. Aber er lenkte ihre Aufmerksamkeit besonders auf die Prophezeiungen über seinen Dienst, seine Leiden und seinen Tod aus dem Pentateuch (z.B. 1Mo 3,15; 49,10; 5Mo 18,15-18 und alle Vorbilder der Priesterschaft und des Opfers in der Tora), den Propheten (z.B. Jes 7,14-9,5; 52,13-53,12) und den Psalmen (bes. Ps 16,10 und Ps 22), die alle Ereignisse vorhersagten, die ihren Höhepunkt an diesem Ostertag fanden (Lk 24,44-46). Auf diese Weise versicherte er ihnen, dass alle scheinbar tragischen Ereignisse der letzten paar Tage die exakte Erfüllung des großen Erlösungsplans darstellten, den Gott vor Beginn der Zeit festgelegt hatte. Statt eingeschüchtert und enttäuscht über die Schande des Kreuzes zu sein, sollten sie im Kreuz den größten Sieg aller Zeiten sehen und die gute Nachricht der Errettung hinaustragen, die er durch sein Sühneopfer für bußfertige Sünder in aller Welt erkauft hatte.

So gab Jesus auf ganz natürliche Weise zum ersten Mal den großen Missionsauftrag bekannt. Er erzählte den Jüngern, dass allen Völkern, beginnend in Jerusalem, in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden gepredigt werden sollte und sie als Augenzeugen unter der besonderen Verpflichtung standen, diese Botschaft hinauszutragen. Um diesen Auftrag wirkungsvoll auszuführen, würden sie göttliche Vollmacht benötigen, die Kraft, die Gott in seinem Wort verheißen hatte (vgl. Joe 3,1-2). Dann schloss er seine Erläuterungen mit dieser Formel des Evangeliumsauftrags: »Wie der Vater mich ausgesandt hat, sende ich auch euch.« Anschließend hauchte er sie an und sagte zu ihnen: »Empfangt Heiligen Geist!« (Joh 20,22). Noch vor der allgemeinen Ausgießung des Heiligen Geistes auf die ganze Gemeinde zu Pfingsten empfingen diese Apostel ihn als innewohnende und heiligende Kraft. Als Tempel seiner Gegenwart wurden die Apostel mit der Verantwortung betraut, den Menschen das Wissen um den Herrn Jesus Christus mitzuteilen, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist und ohne

den niemand von Gott errettet werden kann (Joh 14,6).

Als Propheten Gottes und somit Prediger und Missionare des Evangeliums, die vom Heiligen Geist bevollmächtigt und gebraucht wurden, sollten sie den Segen von Golgatha allen verlorenen Sündern auf der ganzen Welt zugänglich machen. Da der Mensch dem Evangelium aber nicht glauben kann, solange er es nicht kennt, ist Gottes Vergebung in Christus praktisch auf jene begrenzt, die vom treuen Zeugnis seiner Diener evangelisiert werden. »Wenn ihr jemandem die Sünden vergebt [*aphēte tās hamartiās*]« – indem ihm Christus vorgestellt wird –, »dem sind sie vergeben« (Joh 20,23), ist in diesem Sinne zu verstehen. Das heißt, sie wurden durch Gottes Vorkenntnis und durch seine Gnade zu seinen Auserwählten gezählt (was das griechische Perfekt Passiv *apheōntai* andeutet). Durch die Vermittlung der Evangeliumsboten erhalten sie die Stellung von Vergebenen und Erlösten. Gleicherweise haben jene, die unevangelisiert bleiben, keinen Zugang zu dieser Vergebung und Errettung: Wenn sie die Botschaft nicht erhalten, ist ihr ewiges Schicksal besiegelt. »Wenn ihr sie [d.h. die Sünden] jemandem behaltet, sind sie ihm behalten« (von Gott selbst durch seinen vorherbestimmenden Willen). Als Petrus Jesu Gottessohnschaft bekannte, sprach Christus bereits von dieser ernsten Verantwortung und symbolisierte sie als »die Schlüssel des Reiches« (Mt 16,19). Mittels seiner herzbewegenden und das Gewissen durchdringenden Botschaft benutzte Petrus die Macht dieser Schlüssel zum ersten Mal zu Pfingsten. Mit ihnen öffnete er für alle dreitausend Menschen, die glaubten, das Tor zum Himmel.

Johannes berichtet, dass von den Elfen nur einer nicht anwesend war: Thomas (auf Griechisch Didymus – »Zwilling«). Vielleicht war es Vorsehung, dass er beim ersten Treffen der Gemeinde mit dem auferstandenen Christus nicht dabei war, denn vielleicht hätte er sich später gefragt, ob er sich durch die Begeisterung der anderen in seinem kritischen Urteilsvermögen nicht übermäßig beeinflussen ließ. Thomas war jemand, der auf konkrete, objektive Beweise bestand, bevor er in intellektueller Hinsicht überzeugt werden konnte. Er musste fast schon gegen seinen Willen überzeugt werden, da er fest daran glaubte, dass mit dem Tod eines Menschen alles zu Ende war. Wie konnte ein begrabener Leichnam wieder lebendig werden? Eine unmöglichere und absurdere Vorstellung war ihm noch nie untergekommen! Daher glaubte er nicht einmal den ernsten Beteuerungen seiner Mitjünger, dass sie den auferstandenen Herrn gesehen und mit ihm gesprochen hatten (Joh 20,25). Mit Sicherheit waren sie bloßen Wahnvorstellungen zum Opfer gefallen!

Niemand konnte von Thomas erwarten, an etwas zu glauben, was der Natur so entgegengesetzt war. Doch genau eine Woche später, am Sonntag nach Ostern, erschien Jesus dieser Gruppe von Jüngern zum zweiten Mal (vgl. Joh

20,26). Diesmal war auch der hartnäckige Skeptiker Thomas zugegen, der erklärt hatte: »Wenn ich nicht in seinen Händen das Mal der Nägel sehe und meine Finger in das Mal der Nägel lege und lege meine Hand in seine Seite [d.h. wo der Speer in seinen Körper eingedrungen war], so werde ich nicht glauben« (Joh 20,25). Als Jesus den Raum erneut durch die geschlossene Tür betrat, begrüßte er sie auf dieselbe Weise wie zuvor: »Friede euch!« Dann ging er zu Thomas, stellte sich vor ihn und sagte: »Reiche deinen Finger her und sieh meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!«

Genau der Beweis, nach dem Thomas verlangt hatte, wurde ihm jetzt auf eine Weise geliefert, die keine andere Erklärung zuließ als diese: Derselbe Körper, der gekreuzigt wurde, stand nun lebendig vor ihm. Als Thomas die Narben und Nägelmale sah, erschien ihm seine ganze Skepsis plötzlich dumm und unwürdig. So konnte er nur in Bewunderung ausrufen: »Mein Herr und mein Gott!« (Joh 20,28).

Wir kommen nun zur dritten Begegnung zwischen Christus und seinen Aposteln nach der Auferstehung. Zu diesem Zeitpunkt waren die Jünger bereits von Jerusalem nach Galiläa hinaufgegangen, um ihn dort zu treffen (Mt 28,10; Mk 16,7). Dieses Ereignis, bei dem u.a. Petrus, Thomas, Nathanael, Jakobus und Johannes (Joh 21,2) anwesend waren, war viel weniger formal. Um etwas von ihrer Anspannung zu nehmen, während sie auf den Herrn warteten, kam Petrus auf die Idee, fischen zu gehen. Es gibt keinen ausreichenden Grund, zusammen mit einigen Gelehrten anzunehmen, dass Petrus seine apostolische Berufung verlassen und wieder seine frühere Arbeit als Fischer aufnehmen wollte. Auch in der heutigen Zeit finden einige vollzeitige Pastoren Entspannung, indem sie dem Beispiel von Petrus folgen. Petrus' dürftige Bekleidung (Joh 21,7) lässt darauf schließen, dass es eine warme Sommernacht war und sie möglicherweise keinen guten Schlaf finden konnten. Auf jeden Fall fuhren sie mit Petrus hinaus und fingen absolut nichts.

Als sie schließlich der Morgennebel umgab, erkannten sie eine Gestalt, die sie vom Ufer begrüßte. »Kinder«, rief er ihnen zu; »habt ihr wohl etwas zu essen?« »Nein«, antworteten sie ihm. »Werft das Netz auf der rechten Seite des Bootes aus! Und ihr werdet finden«, rief der Fremde. Das erschien höchst unwahrscheinlich, aber dennoch taten sie es. Augenblicklich begann sich das Seil des Netzes zu bewegen und in diese Richtung zu ziehen, und es schien, als wären sie in einen ganzen Fischschwarm geraten. Johannes erkannte sofort, dass Gott dies bewirkt hatte. Nur Jesus konnte einen solch kläglichen Fehlschlag in einen überwältigenden Erfolg verwandeln. »Es ist der Herr!«, rief er aus.

Der Rest der Geschichte ist so bekannt, dass er hier nicht wiederholt werden muss. Aber das wichtigste Merkmal dieser Begebenheit in Bezug

auf Johannes – und er macht es zum letzten Ereignis in seinem Evangelium – war der Zusammenhang zwischen Liebe und Dienst. »Simon Petrus, wenn du mich lieb hast, dann weide meine Schafe.« Die Liebe zu Jesus war die absolute Grundlage. Jesus brachte Petrus dazu, seine Liebe zu ihm drei Mal zu bekräftigen – genauso oft, wie Petrus ihn im Palast des Hohenpriesters verleugnet hatte. Nichts, was Petrus für den Herrn tun könnte, würde ihn zufrieden stellen oder ihm gefallen, solange es nicht auf einer alles verzehrenden Zuneigung und Hingabe zu ihm beruhte, in aufrichtiger Erfüllung des ersten Gebotes. Doch wenn diese Liebe echt war, musste sie sich in der Liebe zu allen Kindern Gottes ausdrücken: Christi Lämmer und Schafe (Kinder und Erwachsene). Seine Treue zu Jesus würde für Petrus eines Tages den Tod auf dem Schafott oder am Kreuz bedeuten (Joh 21,18-19). Als Jünger Christi würde Petrus auch bereit sein, sein Leben für seine »Freunde« zu geben.

In der restlichen Zeit zwischen der Auferstehung zu Ostern und der Himmelfahrt unseres Herrn in Apostelgeschichte 1,9 mag es zahllose weitere Begegnungen zwischen Christus und seinen Aposteln gegeben haben. Lukas weist nur darauf hin, dass Jesus innerhalb von vierzig Tagen wiederholt von den Aposteln gesehen (*optanomenos*) wurde und er sie über »das Reich Gottes« belehrte (Apg 1,3). Doch der Bericht über die Begebenheit in Galiläa endet mit einer großen Versammlung der Nachfolger Christi – durchaus möglich, dass mehr als fünfhundert zusammenkamen (1Kor 15,6) – auf einem Berg in Galiläa (Mt 28,16), der, obwohl ungenannt, der Tabor, der höchste und eindrucksvollste Berg in Galiläa, gewesen sein könnte. Dort rief Jesus zu einem hingebungsvollen Leben für das Evangelium auf. Er versicherte seinen Jüngern, dass der Vater ihm als dem auferstandenen Messias alle Autorität (*pāsa exousia*) im Himmel und auf Erden übertragen hatte; und dass er, sogar nachdem er in die Herrlichkeit aufgefahren ist, immer bei ihnen sein würde bis zur Vollendung des Zeitalters (Mt 28,20). Ihre Verantwortung wäre es, hinauszugehen und Jünger aus allen Völkern zu machen, sie auf den Namen des dreieinigen Gottes zu taufen und sie alle seine Gebote zu lehren. Matthäus 28,19-20 liefert uns die vollständigste Form des großen Missionsauftrags.

Der letzte Tag seines Dienstes nach der Auferstehung fand nicht in Galiläa statt. Wie wir gerade gesehen haben, könnte dies der Ort der größten Zusammenkunft seiner Nachfolger gewesen sein, doch seinen Abschied nahm er vom Ölberg, nicht weit von Betanien entfernt. Dass er vom Ölberg in den Himmel auffuhr, ist besonders passend, da wir aus der Prophezeiung von Sacharja 14,4 wissen, dass er zur Zeit von Harmagedon auf den Ölberg zurückkehren wird. Wenn er seinen Fuß auf den Berg setzen wird, wird ein gewaltiges Erdbeben dafür sorgen, dass der Ölberg sich von seiner Mitte aus nach

Osten und nach Westen zu einem sehr großen Tal spalten wird.

Uns ist nicht bekannt, wie viele Jünger Jesu sich auf dem Ölberg einfanden, um ihren Herrn am letzten Tag seines irdischen Dienstes zu sehen. Zieht man die Aussage aus Apostelgeschichte 1,15 heran, könnten es vielleicht 120 gewesen sein. Es ist auch denkbar, dass er dort den »mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal« (1Kor 15,6) erschien – und nicht in Galiläa. Matthäus 28,16 erwähnt nur, dass mit Sicherheit die Elf in Galiläa anwesend waren. Aber sie könnten nur eine Kerngruppe gewesen sein, und viele andere hatten sich möglicherweise um sie geschart. Andererseits: Wenn bei der Himmelfahrt auf dem Ölberg über 500 anwesend waren, ist es unwahrscheinlich, dass 380 von ihnen die ernsten Anweisungen von Christus missachteten und die zehn Tage bis Pfingsten nicht in Jerusalem verbrachten (Lk 24,49; Apg 1,4), nach denen der Heilige Geist aus dem Himmel auf sie niederfuhr.

Als sich die Jünger um Jesus versammelten, um ihn zu verabschieden, stellten sie ihm eine sehr wichtige Frage: Wird das Reich Gottes schon bald auf Erden aufgerichtet? Sie wollten unbedingt wissen, welchen Plan der Herr für den Sieg seiner Sache und den Antritt seiner Herrschaft über die ganze Erde hatte. In seiner Antwort korrigierte Jesus nicht ihre zugrunde liegende Annahme – dass er Gottes Reich auf Erden eines Tages gründen wird –, sondern deutet an, dass bis dahin noch Zeit verstreichen würde. Die Ausdrucksweise erinnert hier an seine Rede auf dem Ölberg (Mt 24,5-14) mit dem klaren Hinweis, dass noch viel geschehen müsse, bevor sich das gegenwärtige Zeitalter zu einem Ende neigt. Es war nicht nötig und nicht angebracht, dass sie das genaue Datum des zweiten Kommens erfuhren. Sie sollten nur ihren großen Missionsauftrag ausführen und das Evangelium an die Enden der Erde tragen (Apg 1,7-8).

Als letzte Geste auf dem Hügel nahe Betanien hob unser Herr die Hände und segnete die Jünger (Lk 24,50). In dieser Haltung wurde er plötzlich vom Boden weggehoben und verschwand vor ihren Augen in den Wolken. Während sie dort wie angewurzelt standen und erstaunt aufschauten, erschienen neben ihnen plötzlich zwei Engel (vielleicht dieselben Engel, die die Besucher am leeren Grab empfingen) und versicherten ihnen, dass Jesus eines Tages auf die Erde zurückkehren würde – in derselben körperlichen Gestalt, in der sie ihn in den Himmel auffahren sahen. Mit dieser erfreulichen Zusicherung in den Ohren verließen sie den Ölberg, um die nächsten zehn Tage in Gemeinschaft und Gebet zu verbringen, bis am Pfingsttag der Heilige Geist Christi auf sie alle ausgegossen wurde.

Lehrt die Bibel wirklich die Dreieinigkeit Gottes?

Die christliche Taufe, die Christus im großen Missionsbefehl (Mt 28,19) anordnete, soll »auf den Namen des Va-

ters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« geschehen. Beachten Sie, dass hier »auf den Namen« steht, nicht »auf die Namen«. Das deutet an, dass Gottes Name Vater-Sohn-Heiliger Geist ist. Der Begriff »Dreieinigkeit« wurde zwar weder im hebräischen noch im griechischen Bibeltext verwendet, doch das trifft auch auf andere Begriffe zu wie »Soteriologie« – und dennoch findet sich eine systematische Erlösungslehre in der Schrift –, »Hamartiologie«, »Transzendenz«, »Immanenz«, »Präexistenz« und »Christologie«. Wenige Menschen, die sich mit der biblischen Lehre befassen, erheben einen Einwand gegen die Verwendung dieser Begriffe, wenn sie über Gottes Gnadenwerke reden. Solche Ausdrücke dienen als zweckmäßige Bezeichnungen für Vorstellungen oder komplexe Lehren von zusammenhängenden Themen. Es ist unmöglich, über die Theologie als systematischen, philosophischen Bereich zu sprechen, ohne diese Fachbegriffe zu benutzen. Tatsächlich taucht keiner von ihnen in der Bibel auf, doch sie alle fassen auf schlüssige und systematische Weise die wesentlichen Vorstellungen zusammen, die die Bibel lehrt. Deshalb müssen wir den Einwand, dass das Wort »Dreieinigkeit« im Bibeltext nicht auftaucht, als irrelevant zurückweisen.

Andererseits wagen wir darauf zu bestehen, dass ohne die Lehre der Dreieinigkeit einige der fundamentalsten Lehren über Gott nahezu unverständlich bleiben.

Zuerst einmal wollen wir klarstellen, was mit »Dreieinigkeit« wirklich gemeint ist. Es bedeutet, dass Gott eine Einheit ist, die aus drei Personen besteht: dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist – alle drei sind ein Gott. Dass Gott einer ist, wird sowohl im Alten als auch im Neuen Testament behauptet: »Höre, Israel, der HERR, unser Gott, ist ein einiger HERR« (LUO; 5Mo 6,4); »Jesus aber antwortete ihm: Das vornehmste Gebot vor allen Geboten ist das: Höre Israel, der HERR, unser Gott, ist ein einiger Gott« (LUO; Mk 12,29); »[Es ist] ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in uns allen« (UELB; Eph 4,6). Dies sind klare, unmissverständliche Bestätigungen des Monotheismus. Gott ist einer. Es gibt keine Götter neben ihm. Jesaja 45,22 zitiert Gott mit den Worten: »Wendet euch zu mir und lasst euch retten, alle ihr Enden der Erde! Denn ich bin Gott und keiner sonst.« Oder Psalm 96,4-5: »Denn groß ist der HERR und sehr zu loben, furchtbar ist er über allen Göttern. Denn alle Götter der Völker sind Götzen [das hebräische *ʾelîlîm* suggeriert ›Schwache, Wertlose‹], der HERR aber hat den Himmel gemacht.« In 1.Korinther 8,5-6 kommt das besonders klar zum Ausdruck: »Denn wenn es auch so genannte Götter gibt im Himmel oder auf Erden – wie es ja viele Götter und viele Herren gibt – so ist doch für uns ein Gott, der Vater, von dem alle Dinge sind ... und ein Herr, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.«

Andererseits lehrt die Bibel, dass Gott ewig in drei Personen existiert. Das wird im Schöpfungsbericht angedeutet: »Im Anfang schuf [*bārā'*, das Verb steht im Singular, nicht im Plural *bārᵉ'û*] Gott [*ʾᵉlohîm*, der Plural mit *îm* als Endung] die Himmel und die Erde [dieser Plural für ›Gott‹ ist wahrscheinlich ein ›Pluralis Majestatis‹ (›Majestätsplural‹); vgl. die späteren Ausführungen zu 1Mo 1,26-27 in diesem Beitrag]. Und die Erde war wüst und leer ... und der Geist Gottes schwebte über den Wassern [was die Beteiligung der dritten Person am Schöpfungswerk zeigt]. Und Gott [*ʾᵉlohîm*] *sprach*: Es werde Licht! Und es wurde Licht« (1Mo 1,1-3). Hier spricht Gott als das schöpferische Wort, dasselbe wie das Logos (Joh 1,3), welches die zweite Person der Dreieinigkeit ist.

Die Bibel lehrt, dass jede Person der Dreieinigkeit eine spezielle Funktion hat, sowohl im Schöpfungswerk als auch im Erlösungswerk.

Der Vater ist der *Ursprung* aller Dinge (1Kor 8,6: »von dem alle Dinge sind«). Er ist derjenige, der die Erlösung *geplant* und *verfügt* hat. »Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn *gab*« (Joh 3,16). Diese Fleischwerdung war eine Erfüllung seiner zuvor verkündeten *Verordnung* in Psalm 2,7: »Lasst mich die Anordnung des HERRN bekannt geben! Er hat zu mir gesprochen: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute *gezeugt*.« Zudem hat er seinen messianischen Diener als Sühnung unserer Sünden gegeben (Jes 53,6.10). Ebenso gab er seinem Volk seinen Heiligen Geist (Apg 2,18; Eph 1,17). Den Erlösten hat er die Errettung durch den Glauben, der auch sein Geschenk ist, zuteil werden lassen (Eph 2,8-9). Und seinem Sohn hat er die Gemeinde gegeben (Joh 6,37).

Was Gott den Sohn betrifft, so wurde *durch ihn* das ganze Schöpfungswerk ins Leben gerufen (Joh 1,3; 1Kor 8,6), was bedeutet, dass er auch der Gott war, der in Psalm 90 als Schöpfer der Berge und der ganzen Erde angesprochen wird. Außerdem erhält und bewahrt er das materielle Universum, das er geschaffen hat (Hebr 1,2-3). Und doch ist er auch der Gott, der *»Fleisch« wurde* (Joh 1,18), d.h. wirklicher Mensch – um der Menschheit Gott kundzutun (zu »exegetisieren«). Er war das *Licht*, das in die Welt kam, um die Menschen durch seinen *vollkommenen Gehorsam* gegenüber dem Gesetz und seinen *Sühnetod* am Kreuz (Hebr 1,3) von der Macht der Finsternis zu retten (Joh 1,9; 8,12). Er war auch derjenige, der die Macht des Todes überwand; als auferstandener Erlöser machte er die Gemeinde zu seinem lebendigen Tempel, zu seinem Leib und zu seiner Braut.

Der Heilige Geist ist die Person der Gottheit, die das Niederschreiben der *Schrift inspirierte* (1Kor 2,13; 2Petr 1,21) und Gottes Erlösten das Evangelium offenbart (Joh 16,14). Allen, die wirklich glauben und Christus als Herrn und Heiland empfangen (Joh 1,12-13), *vermittelt* er den *Segen von Golgatha*. Wenn sie durch seine umgestaltende Gnade wiedergeboren werden (Joh 3,5-6),

kommt er in ihre Seelen, um ihre Körper als lebendige Tempel Gottes zu *heiligen* (1Kor 3,16; 6,19). Dann lehrt er die Gläubigen, Jesu Worte zu verstehen und zu glauben (Joh 14,26; 1Kor 2,10), indem er ihnen sowohl durch äußere Zeichen als auch innerlich Christus bezeugt (Joh 15,26; Apg 2,33.38.43). Er heiligt die Glieder des Leibes Christi und fügt sie zu einem lebendigen Organismus, dem wahren Tempel Gottes, zusammen (Eph 2,18-22). Er gibt jedem Glied spezielle Gnadengaben (*charismata*), durch welche die Gemeinde als Ganzes bereichert und gestärkt wird (1Kor 12,7-11).

Das Neue Testament bestätigt wiederholt und deutlich, dass Jesus Christus der Fleisch gewordene Gott war. Er wird als das Wort Gottes dargestellt, das alles geschaffen hat und Gott war (Joh 1,1-3). Er war wirklich der »eingeborene Gott« (Joh 1,18; den ältesten und besten Manuskripten zufolge war dies die Originallesart des Verses) statt der »eingeborene Sohn«. In Johannes 20,28 akzeptierte Christus die Bestätigung des nun nicht mehr zweifelnden Thomas (»Mein Herr und mein Gott!«) als seine wahre Identität, indem er bemerkte: »Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Glückselig sind, die nicht gesehen und doch geglaubt haben!« Was geglaubt? Das, was Thomas gerade anerkannt hatte, dass Christus sowohl Herr als auch *Gott* ist!

In den paulinischen und allgemeinen Briefen finden wir die folgenden klaren Bestätigungen der vollständigen und wesenhaften Gottheit Christi:

1. Als Paulus über die Israeliten sprach, sagte er: »Aus denen dem Fleisch nach [d.h. physisch gesehen] der Christus ist, der über allem ist, Gott, gepriesen in Ewigkeit. Amen« (Röm 9,5).
2. In Titus 2,13 sagt Paulus, dass »wir die ... Erscheinung [*epiphaneia* wird sonst nur für die Erscheinung Christi benutzt, nie für Gott den Vater] der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus erwarten«.
3. Hebräer 1,8 zitiert Psalm 45,7-8 als einen Beweis für die Gottheit Christi, wie sie im Alten Testament gelehrt wird: »Von dem Sohn [spricht er] aber: Dein Thron, o Gott [die hebräische Stelle benutzt hier *ʾelōhîm*], ist von Ewigkeit zu Ewigkeit.«
4. Hebräer 1,10-11 zitiert Psalm 102,26-27: »Du, Herr [der ganze Psalm ist an Jahwe gerichtet, und der Verfasser setzt hier die Anredeform *Herr* aus dem vorangegangenen Kontext ein], hast im Anfang die Erde gegründet, und die Himmel sind Werke deiner Hände; sie werden untergehen, du aber bleibst.« Christus wird hier als der Gott angesprochen, der schon immer existierte, selbst vor Beginn der Schöpfung, und der immer leben wird, auch nachdem die Himmel vergangen sein werden.
5. In 1.Johannes 5,20 sagt Johannes: »Wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben.«

Die folgenden alttestamentlichen Bibelstellen nehmen eindeutig Bezug auf die Dreieinigkeit:

1. 1.Mose 1,26 zitiert Gott (*ʾelōhîm*) mit den Worten: »Lasst uns Menschen machen in unserm Bild«. Hier kann die erste Person Plural kaum ein redaktioneller Plural oder Majestätsplural sein, der sich allein auf den Sprecher bezieht, denn dies ist im biblischen Hebräisch an keiner Stelle nachweisbar. Deshalb müssen wir uns der Frage stellen, wer mit »uns« und »unserm« gemeint ist. Wohl kaum die Engel, die sich mit Gott besprechen, da nirgendwo behauptet wird, dass der Mensch im Bild der Engel geschaffen wurde, sondern nur im Bild Gottes. Vers 27 bestätigt: »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie.« Gott – derselbe Gott, der im Plural von sich sprach – sagt nun, dass er den Menschen in seinem Bild geschaffen hat. Mit anderen Worten: Der Plural kommt dem Singular gleich. Das kann nur durch das dreieinige Wesen Gottes verstanden werden. Der eine wahre Gott besteht aus drei Personen: Personen, die sich miteinander beraten und ihre Pläne gemeinsam in die Tat umsetzen können – ohne dass sie aufhören, ein Gott zu sein.
   Für uns, die wir im Bild Gottes geschaffen wurden, sollte das nicht allzu schwer zu verstehen sein. Denn auch wir sind in gewisser Hinsicht ein dreieiniges Wesen. 1.Thessalonicher 5,23 deutet das klar an: »Er selbst aber, der Gott des Friedens, heilige euch völlig; und vollständig möge euer *Geist* und *Seele* und *Leib* untadelig bewahrt werden bei der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus!« Unser Wesen aus Geist, Seele und Körper befindet sich oft im Widerstreit, wenn wir mit einer moralischen Entscheidung ringen und zwischen dem Willen Gottes und dem Verlangen unserer selbstsüchtigen Natur zu wählen haben.
2. In Psalm 33,6 heißt es: »Durch des HERRN [Jahwes] Wort sind die Himmel gemacht und all ihr Heer durch den Hauch [*rûaḥ*] seines Mundes.« Auch hier sind wieder alle drei Personen der Dreieinigkeit am Schöpfungswerk beteiligt: Der Vater ordnet an, als das Logos setzt der Sohn die Anordnung des Vaters um, und der Geist verleiht dem ganzen Prozess seine Leben gebende Kraft.
3. Psalm 45,7 wurde bereits in Verbindung mit Hebräer 1,8 zitiert: »Dein Thron, o Gott, ist immer und ewig, ein Zepter der Geradheit ist das Zepter deiner Herrschaft.« Aber 45,8 erwähnt einen Gott, der diesen Gott, welcher der vollkommene König ist, segnen wird: »Gerechtigkeit hast du geliebt und Gottlosigkeit gehasst: darum hat Gott, dein Gott, dich gesalbt mit

Freudenöl vor deinen Gefährten.« Die Vorstellung von Gott, der Gott segnet, kann nur auf einem dreieinigen Hintergrund verstanden werden. Eine unitarische Vorstellung würde diese Bibelstelle unverständlich machen.

4. Jesaja 48,16 stellt alle drei Personen beim Werk der Erlösung dar: »Naht euch zu mir und hört dieses! Ich habe von Anfang an nicht im Verborgenen geredet. Seitdem es geschehen ist [d.h. die Befreiung des Volkes Gottes aus Gefangenschaft und Sklaverei], bin ich da; und nun hat mich GOTT, der Herr, und sein Geist gesandt« (SCH2000). Hier spricht der göttlich-menschliche Erlöser (der sich gerade noch in V. 12 als »der Erste ... [und] der Letzte« beschrieben hatte und in V. 13 als derjenige, der die »Erde gelegt und ... die Himmel ausgespannt« hat). In Vers 16 sagt er nun, dass er vom Herrn Jahwe (was sich in diesem Fall auf Gott den Vater beziehen muss) und von seinem Geist (der dritten Person der Dreieinigkeit) gesandt wurde. Es ist denkbar, dass sich »und sein Geist« als »und seinen Geist« mit »mich« als dem Objekt von »gesandt« verbinden lässt, aber im Kontext des hebräischen Originals entsteht hier der Eindruck, dass »sein *rûaḥ*« (»Geist«) zu »*ʾᵃdōnay YHWH*« (»GOTT, der Herr«) gehört als einem zusätzlichen Subjekt anstatt eines zusätzlichen Objekts. Auf jeden Fall wird die dritte Person in diesen Versen sowohl von der ersten als auch von der zweiten Person unterschieden.

Abgesehen von diesen alttestamentlichen Versen, die nur aufgrund des dreieinigen Wesens der Gottheit Sinn ergeben, wird mehrfach der »Engel des Herrn« erwähnt, der mit Jahwe selbst gleichgesetzt wird. Berücksichtigen Sie hierfür die folgenden Bibelstellen:

1. 1.Mose 22,11 beschreibt den äußerst dramatischen Augenblick, als Abraham im Begriff stand, Isaak zu opfern: »Da rief ihm der Engel des HERRN vom Himmel her zu und sprach: Abraham, Abraham!« Im nächsten Vers wird dieser Engel mit Gott selbst gleichgesetzt: »Denn nun habe ich erkannt, dass du Gott fürchtest, da du deinen Sohn, deinen einzigen, mir nicht vorenthalten hast.« In den Versen 16-17 erklärt der Engel dann: »Ich schwöre bei mir selbst, spricht der HERR, deshalb, weil du das getan und deinen Sohn ... mir nicht vorenthalten hast, darum werde ich dich reichlich segnen.« Hier wird ganz deutlich, dass der Engel des Herrn Jahwe selbst ist. »Jahwe« ist der Bundesname des dreieinigen Gottes, und der Engel dieses Gottes ist selbst auch Gott. Somit können wir den Engel des Herrn in Bibelstellen wie diesen als den Erlöser, Gott den Sohn, vor seiner Fleisch-

werdung identifizieren, der sein Erlösungs- oder Mittlerwerk schon aufnahm, bevor er im Leib der Jungfrau Maria zum Menschen heranwuchs.

2. In 1.Mose 31,11.13 begegnet uns dasselbe Phänomen. Der Engel Gottes stellt sich als Gott selbst heraus: »Und der Engel Gottes sprach im Traum zu mir: Jakob! Und ich sagte: Hier bin ich! ... Ich bin der Gott von Bethel, wo du einen Gedenkstein gesalbt« hast.
3. 2.Mose 3,2 erklärt: »Da erschien ihm der Engel des HERRN in einer Feuerflamme mitten aus dem Dornbusch.« In Vers 4 lesen wir dann: »Als aber der HERR sah, dass er herzutrat, um zu sehen, da rief ihm Gott mitten aus dem Dornbusch zu.« In Vers 6 gibt er sich dann vollständig zu erkennen: »Dann sprach er: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Da verhüllte Mose sein Gesicht, denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen.« Auch hier stellt sich der Engel des Herrn als Gott Jahwe selbst heraus.
4. In Richter 13,20 heißt es: »Es geschah nämlich, als die Flamme vom Altar zum Himmel emporstieg, da fuhr der Engel des HERRN in der Flamme des Altars hinauf. Manoach aber und seine Frau sahen zu und fielen auf ihr Angesicht zur Erde.« In den Versen 22-23 wird der Engel schließlich ganz mit Gott identifiziert: »Und Manoach sagte zu seiner Frau: Ganz sicher müssen wir jetzt sterben, denn wir haben Gott gesehen! Aber seine Frau sagte zu ihm: Wenn es dem HERRN gefallen hätte, uns zu töten, so hätte er aus unserer Hand nicht Brandopfer und Speisopfer angenommen.«

Aus dieser Untersuchung biblischer Beweise müssen wir den Schluss ziehen, dass die Schrift die Lehre der Dreieinigkeit enthält, auch wenn sie diesen speziellen Begriff nirgendwo verwendet. Wir sollten außerdem festhalten: Die Vorstellung, dass Gott in seinem Wesen einer ist, aber aus drei Personen besteht – die griechische Kirche sprach davon als drei *hypostases* und die lateinische Kirche als *personae* –, ist in der Geschichte des menschlichen Denkens absolut einzigartig. In keiner anderen Kultur oder philosophischen Bewegung kam eine solche Vorstellung von Gott auf – eine Vorstellung, die für unseren begrenzten Verstand äußerst schwer zu verstehen bleibt. Allerdings sollte das Unvermögen, Reichtum und Fülle von Gottes dreieinigem Wesen gänzlich zu verstehen, keine solide Grundlage für Zweifel an dieser Wahrheit liefern. Wenn wir nur das akzeptieren und glauben, was wir vollends begreifen, dann haben wir keine Hoffnung auf Erlösung. Warum? Weil wir niemals ganz verstehen werden, wie Gott uns so lieben konnte, dass er seinen einzigen Sohn auf die Erde sandte, um für unsere Sünden zu sterben und unser Erlöser

zu werden. Wenn wir etwas, was wir nicht vollständig begreifen, nicht annehmen können, wie können wir dann an Johannes 3,16 glauben? Wie können wir dann die Zusicherung des Evangeliums empfangen und gerettet werden?

Markus

Wer war Hoherpriester, als David das Schaubrot aß – Abjatar oder Ahimelech?

In Markus 2,26 fragt Jesus seine Zuhörer, ob sie nicht gelesen hatten, was David zur Zeit Abjatars, des Hohenpriesters, tat, als er und seine Männer hungrig waren und in Nob das Heiligtum aufsuchten und um Nahrung baten (1Sam 21,2-7). Allerdings ging David zu Abjatars Vater, Ahimelech, da dieser damals Hoherpriester war.

Irrte sich Jesus, als er sich auf den falschen Hohenpriester bezog? Eine sorgfältige Untersuchung von Markus 2,26 zeigt, dass Christus nicht wirklich andeutet, dass Abjatar zur Zeit von Davids Besuch bereits Hoherpriester war. Er sagte nur: »*Epi Abiathar archiereōs*«, was »zur Zeit Abjatars, des Hohenpriesters« bedeutet. Wie sich herausstellte, ließ König Saul Ahimelech und all seine Priester schon bald von Doeg, dem Edomiter, umbringen (1Sam 22,18-19). Abjatar, Ahimelechs Sohn, war der Einzige, der entkam. Er floh, schloss sich David an (V. 20) und diente ihm in den exilischen Jahren als Priester. Als David König wurde, ernannte er ihn natürlicherweise zum Hohenpriester, und bis zu Davids Tod teilte er sich dieses Amt mit Zadok, dem Ernannten Sauls. Unter diesen Umständen war es absolut richtig, von Abjatar als dem Hohenpriester zu sprechen – auch wenn sich seine Ernennung erst nach dem Vorfall von Nob zutrug –, ebenso richtig, wie eine Begebenheit mit den Worten einzuleiten: »Als König David ein Hirtenjunge war«, obwohl David noch nicht König war, als er Schafe hütete.

Laut W.F. Arndt und F.W. Gingrich (*A Greek-English Lexicon of the New Testament* [Chicago: University of Chicago, 1957], S. 286) bedeutet *epi* im Genitiv einfach »zur Zeit von«. Diese Bedeutung findet sich in Markus 2,26 (dieselbe Satzkonstruktion wie in Apg 11,28 [»unter Klaudius«] und in Hebr 1,2 [»am Ende dieser Tage« (*ep' eschatou tōn hēmerōn toutōn*)]). Der Vorfall ereignete sich »zur Zeit« Abjatars. Er lebte nicht nur zu diesem Zeitpunkt, sondern er war auch anwesend, als es geschah, und kurz darauf wurde er Hoherpriester, weil Saul seinen Vater Ahimelech töten ließ. Wenn Jesu Worte so interpretiert werden, wie er sie meinte, weichen sie nicht von der historischen Tatsache ab.

Wie können Markus 8,12-13 und Matthäus 12,38-39 in Bezug auf ein messianisches Zeichen für die Generation Christi miteinander in Einklang gebracht werden?

In Markus 8,11-13 heißt es: »Und die Pharisäer kamen heraus und fingen an,

mit ihm zu streiten, indem sie von ihm ein Zeichen vom Himmel begehrten, um ihn zu versuchen. Und er seufzte auf in seinem Geist und spricht: Was begehrt dieses Geschlecht ein Zeichen? Wahrlich, ich sage euch: Nimmermehr wird diesem Geschlecht ein Zeichen gegeben werden! Und er ließ sie stehen, stieg wieder ein und fuhr an das jenseitige Ufer.« Matthäus 12,38-39 lautet folgendermaßen: »Dann antworteten ihm einige der Schriftgelehrten und Pharisäer und sprachen: Lehrer, wir möchten ein Zeichen von dir sehen! Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht begehrt ein Zeichen, und kein Zeichen wird ihm gegeben werden als nur das Zeichen Jonas, des Propheten.« (Anschließend erklärt unser Herr, dass Jonas dreitägiger Aufenthalt im Bauch des großen Fisches ein Typus von den drei Tagen war, die Jesus im Grab verbrachte – die Zeitspanne zwischen seiner Grablegung und seiner Auferstehung am Ostermorgen). Es sollte festgehalten werden, dass er ihnen dieses spezielle Zeichen nicht gab, als sie darum baten, sondern erst zu Ostern. Somit lehnte er es zumindest zu diesem Zeitpunkt ab, ihrer Bitte nach einem Zeichen nachzukommen.

Es ist erwähnenswert, dass Lukas 11,29 im Wesentlichen dieselben Worte enthält wie Matthäus 12,39, mit der Ausnahme, dass nicht weiter erklärt wird, was Jesus mit dem Zeichen von Jona meinte. Vermutlich beziehen sich Matthäus 12 und Lukas 11 auf dieselbe Begebenheit, nur dass Matthäus etwas mehr ins Detail geht. Von Bedeutung ist auch, dass Matthäus von einer anderen Situation berichtet, in der ebenfalls ein Zeichen vom Himmel gefordert wurde. In Matthäus 16,4 reagiert Jesus im Großen und Ganzen auf dieselbe Weise: »Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht verlangt nach einem Zeichen, und kein Zeichen wird ihm gegeben werden als nur das Zeichen Jonas. Und er verließ sie und ging weg.«

Aus diesen Bibelstellen können wir schließen, dass die Forderung nach einem Wunderzeichen vom Himmel mehr als einmal an Jesus herangetragen wurde. Es könnte sein, dass die Begebenheit in Markus 8 parallel mit der in Matthäus 16 verlaufen ist und nicht mit der in Matthäus 12. Da Christus zu diesem Zeitpunkt aber kein Zeichen vor ihnen tat, entsprach es einer Weigerung, ihrer Bitte nachzukommen, weil ihr schlechte und ungeistliche Motive zugrunde lagen. Der einzige Unterschied zwischen der Stelle in Matthäus 16 und der in Markus 8 ist, dass Markus den Hinweis auf Jona auslässt. In den synoptischen Evangelien gibt es eine Fülle von Beispielen für längere oder kürzere Versionen von Jesu Worten. Und hier finden wir keine echte Diskrepanz und keinen Widerspruch – nicht mehr, als würden sich zwei Studenten von derselben Vorlesung Notizen machen. Der eine Student würde einige Punkte ausführlicher festhalten als der andere. Doch wäre es absurd, diesen Unterschied als unvereinbaren Widerspruch zu bezeichnen. Derselbe Grundsatz gilt auch hier.

Zu welcher Stunde wurde Christus gekreuzigt?

Es besteht eine scheinbare Diskrepanz zwischen Markus 15,25, wo erklärt wird, dass Jesus am Karfreitag zur »dritten« Stunde gekreuzigt wurde, und Johannes 19,14, wo Jesu Gerichtsverhandlung zur »sechsten« Stunde noch andauerte – was bedeutet hätte, dass die Kreuzigung zu einem späteren Zeitpunkt stattfand. In Johannes 19,14 heißt es: »Es war aber Rüsttag [*paraskeuē*] des Passa; es war um die sechste Stunde. Und er [Pilatus] spricht zu den Juden: Siehe, euer König!« Offenbar irrte sich einer der beiden Evangelisten, oder sein Text wurde falsch abgeschrieben – oder sie benutzten zwei unterschiedliche Zeitberechnungssysteme.

Es sollte herausgestellt werden, dass Matthäus und Lukas dem System von Markus folgten. Alle drei geben an, dass, während Jesus am Kreuz hing, zur sechsten Stunde eine große Finsternis über die Erde kam, die bis zur neunten Sunde anhielt, als er seinen letzten Atemzug tat (Mt 27,45; Mk 15,33; Lk 23,44). Allgemein stimmt man darin überein, dass in den synoptischen Evangelien die Stunden ab Sonnenaufgang gegen 6 Uhr morgens gezählt wurden. Das würde bedeuten, dass Christus um 9 Uhr morgens gekreuzigt wurde und die übernatürliche Finsternis von 12 Uhr mittags bis 15 Uhr nachmittags dauerte.

Erfolglos versuchten frühe Exegeten diesen scheinbaren Widerspruch durch eine Textkorrektur aus der Welt zu schaffen. Eusebius wies darauf hin, dass die Zahl »drei« durch ein großgeschriebenes Gamma und die »sechs« durch ein Digamma (ein Buchstabe, der unserem *F* ähnelte) angezeigt wurde. Der Kopist glaubte, einen zusätzlichen horizontalen Strich zu erkennen, und machte aus »drei« »sechs«. Doch das löst keineswegs das Problem, denn Johannes 19,14 gibt nicht die Kreuzigungszeit an, sondern den Zeitpunkt, als Christus vor dem Richterstuhl von Pilatus erschien. Und obwohl viele gute Gelehrte (wie Beza, Bengel, Alford und Farrar) diese Textfehler-Theorie bevorzugten, ist sie unvertretbar und vollkommen unnötig.

Die Lesart des Textes stellt überhaupt kein Problem dar, wenn wir davon ausgehen, dass Johannes das offizielle römische Berechnungssystem verwendete. Es lassen sich entscheidende Anhaltspunkte für eine Zählung der Stunden ab Mitternacht finden. Plinius der Ältere (*Naturalis Historia* 2.77) äußerte Folgendes: »In einzelnen Ländern wurde der Tag unterschiedlich berechnet: Die Babylonier rechneten von Sonnenaufgang bis Sonnenaufgang; die Athener von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang; die Umbrier von Mittag bis Mittag; die römischen Priester und jene, die die Tageszeit bestimmt haben wie die Ägypter und Hipparchos, von Mitternacht bis Mitternacht.« Dies wird von Macrobius (*Saturnalia* 1.3) bestätigt: »der Tag, dessen Beginn die Römer auf die sechste Nachtstunde festgesetzt hatten«. (Zur Erklärung sollte

gesagt werden, dass die Völker des Altertums im Jahresverlauf nicht an gleich langen Stunden festhielten, sondern einfach die Zeitspanne zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang in zwölf gleiche Teile gliederten. Ungeachtet der Jahreszeit waren sie als *horae* bekannt.) Der römischen Tagesberechnung (und unserer heutigen) zufolge wäre 6 Uhr morgens die erste Stunde nach der Zählweise der Hebräer gewesen. Somit war es gegen 9 Uhr morgens, als der Gerichtsprozess gegen Christus zu Ende ging und er nach Golgatha zur Kreuzigung geführt wurde. Diese Auffassung von einem unterschiedlichen Tagesberechnungssystem beseitigt alle Diskrepanzen zwischen Johannes und den Synoptikern.

Doch stellt sich durchaus die Frage: Warum folgte Johannes dem offiziellen römischen System, wenn er doch denselben kulturellen Hintergrund wie die Synoptiker hatte? Die Antwort findet sich in Abfassungszeit und –ort des Johannes-Evangeliums. Wie McClellan herausstellt: »Johannes schrieb sein Evangelium in Ephesus, der Hauptstadt der Provinz Asien, und benutzte deshalb die römische Zählweise, nach der ein Tag erst um Mitternacht endet – 12,1; 20,19« (*Christian Evidences*, Bd. 1, S. 741).

Johannes 20,19 gibt an, dass Christi erste Begegnung mit den Jüngern zu einem späten Zeitpunkt (*opsia*) am *ersten Tag* der Woche stattfand. Das ist ein schlüssiger Beweis, dass Johannes nicht annahm, der zweite Tag der Woche würde mit Sonnenuntergang beginnen, wie das palästinische Berechnungssystem der anderen Evangelisten diese späte Abendstunde gezählt hätte. (Durch die Rückkehr der beiden Emmaus-Jünger wissen wir, dass es bereits nach Sonnenuntergang war, als sie den Elfen Bericht erstatteten, und Jesus der Gruppe erst im Anschluss erschien.) Folglich ist es eine feststehende *Tatsache*, dass Johannes die römische Zählweise verwendete. Der *Grund* für seine Wahl ist der wahrscheinliche Abfassungsort seines Evangeliums: vermutlich in Ephesus gegen 90 n.Chr. oder etwas später.

Lukas

Irrte sich Lukas in Bezug auf Quirinius und die Volkszählung?

Lukas 2,1 berichtet von dem Erlass des Kaiser Augustus, den ganzen »Erdkreis« (*oikoumenē*; darunter wurde »die Welt unter der Herrschaft von Rom« verstanden) zu zählen, um eine aktuelle Berechnungsgrundlage für die Steuern zu erhalten. In Vers 2 werden genauere Angaben über diese Volkszählung gemacht, zu deren Zweck Josef und Maria nach Bethlehem gingen, um als Nachkommen der bethlehemitischen Familie von König David die Formulare auszufüllen. Es war die erste Volkszählung, die Quirinius (oder »Cyrenius«) als Statthalter (oder zumindest stellvertretender Statthalter) von Syrien durchführte. Josephus erwähnt keine Volkszählung unter der Herrschaft Herodes' des Großen (der 4 v.Chr. starb), sondern nur eine, die von »Cyrenius« (*Altertümer* 17.13.5) durchgeführt wurde, nachdem Herodes Archelaus 6 n.Chr. entthront wurde: »Cyrenius, ein Konsul, wurde vom Kaiser gesandt, um den Besitz der Menschen in Syrien zu versteuern und um das Haus von Archelaus zu verkaufen.« (Offensichtlich sollte der Palast des entmachteten Königs verkauft werden, und die Einnahmen aus diesem Verkauf sollten an die römische Regierung fallen.)

Wenn Lukas die Volkszählung auf 8 oder 7 v.Chr. datiert und Josephus auf 6 oder 7 n.Chr., besteht zwischen ihnen eine Abweichung von etwa vierzehn Jahren. Und da Saturninus (laut Tertullian in *Contra Marcion* 4.19) von 9 v.Chr. bis 6 v.Chr. Legat von Syrien war und Quintilius Varus von 7 v.Chr. bis 4 n.Chr. (man beachte die sich hier ergebende Überschneidung von einem Jahr!), dann wirft das Zweifel auf, ob Quirinius überhaupt jemals Statthalter von Syrien war.

Zur Lösungsfindung sollte zunächst festgehalten werden, dass Lukas sagt, es wäre die »erste« Einschreibung unter Quirinius gewesen (*hautē apographē prōtē egeneto*). Eine »erste« deutet natürlich eine *zweite* an, die zu einem späteren Zeitpunkt stattfand. Lukas war sich dieser zweiten Volkszählung durchaus bewusst, die Quirinius 7 n.Chr. durchführte und auf die Josephus in seinem Zitat anspielte. Wir wissen das, weil Lukas (der viel näher an dieser Zeit lebte als Josephus) auch Gamaliel zitiert, der vom Aufstand von Judas, dem Galiläer, »in den Tagen der Einschreibung« sprach (Apg 5,37). Die Römer neigten alle vierzehn Jahre zu einer Volkszählung, was bedeuten würde, dass 7 v.Chr. die erste und 7 n.Chr. die zweite durchgeführt wurde.

Aber war Quirinius (der von den Griechen *Kyrēnius* genannt wurde, weil dem

attischen Alphabet ein *Q* fehlte oder weil dieser Prokonsul um 15 v.Chr. eigentlich ein erfolgreicher Statthalter von Kreta und *Kyrene* in Ägypten war) tatsächlich Statthalter von Syrien? Lukas' Text lautet an dieser Stelle: *hēgemoneuontos tēs Syrias Kyrēniou* (»als Quirinius Statthalter von Syrien war«). Er wird nicht direkt *legatus* genannt (der offizielle römische Titel für einen Statthalter einer ganzen Region), vielmehr wird hier das Partizip *hēgemoneuontos* verwendet, was für einen *hēgemōn* wie Pontius Pilatus (der als *procurator* und nicht als *legatus* eingestuft wurde) angemessen wäre.

Dem genauen offiziellen Status sollte nicht allzu viel Wert beigemessen werden. Aber wir wissen, dass Quirinius zwischen 12 v.Chr. und 2 v.Chr. an der systematischen Bekämpfung von Aufständischen in den Bergen von Pisidien beteiligt war (Tenney, *Zondervan Pictorial Encyclopedia*, Bd. 5, S. 6) und dass er deshalb in den letzten Regierungsjahren von Herodes dem Großen eine hochrangige militärische Position im Nahen Osten bekleidete. Um Effizienz und unverzügliche Erledigung sicherzustellen, ist es durchaus möglich, dass Augustus Quirinius mit einer Volkszählung im Gebiet von Syrien betraute, direkt in der Übergangszeit zwischen dem Ende von Saturninus' Verwalterschaft und dem Beginn von Varus' Amtszeit im Jahr 7 v.Chr. Wohl aufgrund seiner kompetenten Durchführung der Volkszählung von 7 v.Chr. übertrug ihm Augustus später die Verantwortung für die Volkszählung von 7 n.Chr.

Dass säkulare Hinweise für eine allgemeine Volkszählung im ganzen Römischen Reich zu dieser Zeit fehlen, stellt kein ernsthaftes Problem dar. Kingsley Davis (*Encyclopaedia Britannica*, 14. Auflage, Bd. 5, S. 168) erklärt: »Alle fünf Jahre zählten die Römer Bürger und deren Besitz, um ihre Steuerbelastung zu bestimmen. 5 v.Chr. wurde diese Praxis auf das ganze Römische Reich ausgeweitet.«

Warum fehlt in der ersten Seligpreisung bei Lukas der Ausdruck »im Geist«?

Matthäus 5,3 gibt die erste Seligpreisung wie folgt wieder: »Glückselig die Armen im Geist, denn ihrer ist das Reich der Himmel.« Aber in der parallelen Darstellung in Lukas 6,20 sagt Christus nur: »Glückselig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes.« Besteht hier eine tatsächliche Diskrepanz? Überhaupt nicht! Die Aussagen stammen aus zwei verschiedenen Reden, die zu unterschiedlichen Anlässen und an unterschiedlichen Orten gehalten wurden.

Wie der Begriff »Bergpredigt« andeutet, fand Matthäus 5-7 an einem Berghang in Galiläa statt. Sie war in erster Linie an Jesu Jünger gerichtet und nicht so sehr an die Volksmenge als Ganzes (vgl. Mt 5,1). Der Schauplatz der etwas verdichteten Version der Seligpreisungen in Lukas war nicht ein Berg, sondern eine Ebene (*epi topou pedinou*; Lk 6,17). Sie galt nicht dem begrenzten Jüngerkreis, sondern einer großen

Menge von Jüngern und vielen anderen Menschen aus allen Teilen von Judäa, Jerusalem, Tyrus und Sidon – folglich einem ganz anderen Publikum. Matthäus' zweite Seligpreisung taucht in einer stark veränderten Form als Lukas' dritte auf. Matthäus' dritte findet sich bei Lukas überhaupt nicht. Matthäus' vierte ist Lukas' zweite, lässt aber »nach der Gerechtigkeit dürsten« aus. Matthäus' fünfte, sechste und siebte fehlen in Lukas ganz; und Matthäus' achte taucht nur in erheblich veränderter Form als Lukas' vierte auf. Nichts könnte klarer sein, als dass es sich hier um zwei unterschiedliche Botschaften zu verschiedenen Zeitpunkten handelt. Folglich kann es hier überhaupt keine Diskrepanzen geben.

Wie können Lukas 11,23 und Lukas 9,50 miteinander in Einklang gebracht werden?

In Lukas 11,23 sagt Christus: »Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut.« Lukas 9,50 zitiert Jesus mit den Worten: »Wehrt ihm nicht! Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns« (SCH2000). Der zweite Ausspruch scheint viel gütiger und freundlicher zu sein als der erste.

Das Problem wird durch die Tatsache relativiert, dass nahezu alle griechischen Manuskripte vor dem 8. Jahrhundert n.Chr. nicht »gegen uns ... für uns« (*kath' hēmōn ... hyper hēmōn*) lesen, sondern »gegen euch ... für euch« (*kath' hymōn ... hyper hymōn*). Mit anderen Worten: Vor dieser Zeit deuteten alle verfügbaren Anhaltspunkte auf die Lesart »euch« hin. (Der Grund für diese Verwirrung ist, dass diese beiden griechischen Wörter mit solch unterschiedlicher Bedeutung im 8. Jahrhundert – und auch heute noch – genau dieselbe Aussprache (*ēmōn*) hatten.) Zwischen Christus und seinen Jüngern besteht ein erheblicher Unterschied; und somit gibt es zwischen diesen beiden Aussagen nicht den geringsten Widerspruch.

Allerdings sollte festgehalten werden, dass selbst dann kein echter Widerspruch bestünde, wenn »uns« die Originallesart von Lukas 9,50 gewesen wäre. Der Grund dafür ist, dass der ganze vorangegangene Kontext von Lukas 11,23 aus einer Reihe von Feindseligkeiten und Widerständen besteht: Christus gegen den Beelzebul (V. 15); Reich gegen Reich (V. 17); die Vorstellung, Satan könnte mit sich selbst im Widerstreit stehen (V. 18); ein starker Hausherr, der gegen einen vermeintlichen Eindringling oder Einbrecher eine Verteidigungshaltung einnimmt (V. 21). Vor diesem Hintergrund sagt Christus: »Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich.« Seine Zuhörer (von denen einige unterstellt hatten, Jesu Heilkraft wäre vom Satan) mussten vor diese schicksalsbestimmende Entscheidung gestellt werden, als sie seine Wunder sahen und seine Lehren hörten. Sie mussten sich entweder für Christus entscheiden oder für den Satan, denn wenn ein Mensch nicht wirklich auf der Seite Christi

steht, ist sein Leben zum Scheitern und zum Untergang verurteilt.

Im Kontext von Lukas 9,50 stellt sich jedoch die Frage, ob ein (mutmaßlich aufrichtiger) Gläubiger, der nicht zu den Aposteln zählte, im Namen Jesu Dämonen aus Besessenen austreiben durfte. Unser Herr sagte, dass eine solche Person, die so wie die zwölf Jünger an Christus glaubte, auf ihrer Seite stehen würde, auch wenn er nicht zum inneren Kreis gehörte. Legt man diese Sichtweise zugrunde, war jemand, der im Namen Jesu predigte oder zu heilen versuchte, *für* sie und sollte nicht als ihr Gegner angesehen werden. Betrachtet man sie in ihrem Kontext, besteht zwischen diesen beiden Aussagen nicht der geringste Widerspruch – ganz gleich ob wir »für uns« oder »für euch« lesen.

Wie konnte der sterbende Räuber an seinem Todestag mit Christus im Paradies sein?

Lukas 23,43 enthält Christi Verheißung an den bußfertigen Räuber, der neben ihm am Kreuz hing: »Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein.« Aber lagen seine Auferstehung aus dem Grab und seine Himmelfahrt nicht erst am folgenden Montag hinter Christus? Wenn Christus bis zum Sonntag selbst nicht im Paradies war, wie konnte dann der bußfertige Räuber mit ihm dort gewesen sein? Die Antwort findet sich in der Lage des »Paradieses« am Karfreitag.

Offenbar befand sich das Paradies nicht vor dem Ostertag im Himmel. Im Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus bezeichnet Jesus es als »Abrahams Schoß«, in den der gottesfürchtige Lazarus nach seinem Tod von den Engeln getragen wurde (Lk 16,19-31). Somit bezog sich »Abrahams Schoß« auf den Ort, an dem die Seelen der Erlösten bis zum Auferstehungstag Christi warteten. Vermutlich war dieser Ort mit dem Paradies gleichzusetzen. Es war noch nicht in den Himmel erhoben, sondern könnte durchaus ein Teil des Hades gewesen sein (hebr. *šᵉ'ôl*), der für Gläubige reserviert war, die im Glauben starben, aber denen der Zugang zu Gottes herrlicher Gegenwart im Himmel noch nicht gestattet war, bis der Preis ihrer Erlösung auf Golgatha bezahlt wurde.

Zweifelsfrei kamen die Seelen von Jesus und dem bußfertigen Räuber an diesen Ort, nachdem sie am Karfreitag gestorben waren. Doch am Ostersonntag, nachdem der auferstandene Herr zuerst Maria Magdalena (Joh 20,17) und ihren beiden Gefährtinnen (Mt 28,9) erschienen war, nahm Jesus vermutlich alle, die sich in diesem Paradies befanden (einschließlich Abraham, Lazarus und den bußfertigen Räuber), mit sich in die Herrlichkeit. In Epheser 4,8 lesen wir über Christus: »Hinaufgestiegen in die Höhe, hat er Gefangene gefangen geführt und den Menschen Gaben gegeben.« In Vers 9 heißt es dann weiter: »Das Hinaufgestiegen aber, was besagt es anderes, als dass er auch hinabgestiegen ist in die unteren Teile der Erde

[d.h. in den Hades]?« Vers 10 fügt hinzu: »Der hinabgestiegen ist, ist derselbe, der auch hinaufgestiegen ist über alle Himmel, damit er alles erfüllte.« Vermutlich führte er die ganze Schar der befreiten Gefangenen aus dem Hades (d.h. alle, die sich im Paradies vor der Auferstehung befanden) in die Herrlichkeit des höchsten Himmels, dem Wohnort des dreieinigen Gottes.

Johannes

Wie lassen sich Johannes 5,28-29 und das Evangelium der Gnade miteinander vereinbaren?

In Johannes 5,28-29 lesen wir: »Wundert euch darüber nicht, denn es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und hervorkommen werden: die das Gute getan haben zur Auferstehung des Lebens, die aber das Böse verübt haben zur Auferstehung des Gerichts.« Wenn eine Aussage wie diese aus dem Kontext genommen wird, könnte man auf den Gedanken kommen, dass Menschen aufgrund von guten Werken errettet werden und nicht auf der Grundlage der Gnade durch Glauben. Aber im Kontext betrachtet, wird deutlich, dass Jesus nicht die Absicht hatte, Errettung durch gute Werke zu predigen, sondern nur ein gültiges Kriterium für den *errettenden* Glauben liefern wollte. In Vers 24 hatte er bestätigt: »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod in das Leben übergegangen.« Zur Errettung sind Gehorsam gegenüber dem Wort Christi und der Glaube an Gott erforderlich, der seinen Sohn sandte, um Sünder vor dem Tod zu erretten.

Um zu begreifen, was Jesus hier mit guten und bösen Taten meinte, müssen wir uns daran erinnern, dass letzten Endes Gott bestimmt, was gut und was böse ist, und nicht der Mensch. Was der Mensch im eigenen Interesse oder zu seiner Anerkennung oder Ehre tut, ist in Gottes Augen nicht wirklich gut, ganz gleich wie hilfreich oder bewundernswert es dem Menschen erscheinen mag. »… weil die Gesinnung des Fleisches Feindschaft gegen Gott ist, denn sie ist dem Gesetz Gottes nicht untertan, denn sie kann das auch nicht. Die aber, die im Fleisch sind, können Gott nicht gefallen« (Röm 8,7-8). Vom Standpunkt Gottes aus ist somit kein unbekehrter Mensch fähig, ein gutes Werk zu tun. Nur wenn der innewohnende Geist Christi die Kontrolle über Herz, Verstand und Hand des wiedergeborenen Gläubigen ergreift, kann ein wahrhaft gutes Werk entstehen. Und gut ist es nur, weil Gott es getan hat – durch ein ihm ergebenes menschliches Werkzeug (Röm 6,12-14).

Dennoch sollte festgehalten werden, dass die Frucht echten Glaubens gute Werke sind. Natürlich keine guten Werke, durch die Verdienste erworben werden, sondern die Christus widerspiegeln und ihn verherrlichen. Wie der Jakobusbrief deutlich macht, hat ein vorgetäuschter Glaube keinen Wert vor Gott; vielmehr ist wahrer Glaube ein

tätiger Glaube: »So ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat, in sich selbst tot. Es wird aber jemand sagen: Du hast Glauben, und ich habe Werke. Zeige mir deinen Glauben ohne Werke, und ich werde dir aus meinen Werken den Glauben zeigen!« (Jak 2,17-18).

Dieser Grundsatz durchzieht die Lehren Christi in den Evangelien. In Matthäus 7 endet die Bergpredigt mit der Gegenüberstellung von einem törichten Menschen, der Christi Worte zwar hört, sie aber nicht tut, und einem weisen Menschen, der die Lehren seines Herrn treu befolgt. Im vorangegangenen Abschnitt beschrieb Jesus das Elend derer, die am Gerichtstag zu ihm kommen und aufgrund ihrer eigenen guten Werke, die sie angeblich in seinem Namen getan haben, in den Himmel zu gelangen suchen. Da sie nicht wirklich »den Willen meines Vaters, der in den Himmeln ist« (V. 21), getan hatten, indem sie ihre Herzen dem Herrn auslieferten, wird das Urteil über sie lauten: »Ich habe euch niemals gekannt. Weicht von mir, ihr Übeltäter! (V. 23)« All ihre angeblich guten Werke, die sie im Namen Christi taten, haben keinen Wert, da sie ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten suchten (Röm 10,3), anstatt ihre »Glieder Gott zu Werkzeugen der Gerechtigkeit« (Röm 6,13) zur Verfügung zu stellen.

Mit anderen Worten: Der Herr besteht darauf, dass sich ein wahrer und lebendiger Glaube in gerechten und liebevollen Taten ausdrückt, die durch seinen Geist motiviert und geleitet sind. In der denkwürdigen Szene von Matthäus 25,31-46 sitzt Jesus auf seinem Thron als Richter über die ganze bekennende Kirche, die aus Gläubigen aus allen Völkern besteht (»vor ihm werden versammelt werden alle Nationen«, natürlich nicht, um als ganze Nation beurteilt zu werden, sondern als einzelne Gläubige aus jedem Volk). Dort wird er die Aufrichtigkeit ihres Glaubens anhand ihres frommen Verhaltens beurteilen. Alle, die vor ihn treten, bekennen zwar, zu Christus zu gehören, da sie ihn alle mit »Herr« ansprechen und meinen, dass er sie zu den Seinen rechnet. Aber nur die, die seine Liebe und sein Erbarmen zum Ausdruck brachten, indem sie den Hungrigen zu essen und den Durstigen zu trinken gaben, den Fremden Gastfreundschaft erwiesen, die Nackten bekleideten und die Gefangenen um der Gerechtigkeit willen besuchten (V. 35-36), haben einen wahren und lebendigen Glauben unter Beweis gestellt. Aus aufrichtiger Liebe zu ihm haben sie all diese Freundlichkeiten erwiesen, als hätten sie sie direkt für den Herrn getan. Diejenigen, die seinen Willen nicht taten und anderen nicht dienten – besonders den Gläubigen (»einem dieser meiner geringsten Brüder«) –, lassen einen vorgetäuschten Glauben erkennen, der nicht errettet. Deshalb ist ihnen gemeinsam mit allen anderen Heuchlern ein Platz in der Hölle bestimmt (vgl. Mt 24,51; 25,46).

Aus dieser Perspektive können wir 2.Korinther 5,10 besser verstehen: »Denn wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, da-

mit jeder empfange, was er durch den Leib vollbracht, dementsprechend, was er getan hat, es sei Gutes oder Böses.« In dieser Bibelstelle haben wir es nicht mit falschen Bekennern zu tun, sondern vielmehr mit der Einschätzung der Frucht und Treue jedes wiedergeborenen Gläubigen in den Jahren seiner irdischen Verwalterschaft. Entsprechend der Treue und des Eifers des Gläubigen wird Christus jedem seiner Diener eine angemessene Belohnung und Stellung im Himmel geben.

Derselbe Grundsatz gilt auch vor dem großen weißen Thron in Offenbarung 20,12. Dieses Gericht wird am Ende des Tausendjährigen Reiches stattfinden und betrifft die jüngeren Generationen, die in diesem Zeitraum aufwachsen werden. Obwohl in diesen tausend Jahren die ganze Erde der Autorität Christi unterworfen sein wird, wird es einige geben, die sich der christlichen Ethik äußerlich anpassen und ihre Liebe zum Herrn bekennen, aber niemals wirklich wiedergeboren wurden. Sie werden keine Werke vorweisen können, die Christus als wirklich »gut« bezeichnen kann. Aus diesem Grund werden die Bücher im Himmel hinzugezogen, wenn jede Seele im Gericht vor den Herrn tritt. Nicht nur die Bücher, die die Sünden der Unerretteten enthalten, werden geöffnet, sondern auch »das [Buch] des Lebens« (V. 12), in dem die Namen der echten Gläubigen während des Tausendjährigen Reichs aufgeschrieben wurden. Alle werden »nach ihren Werken« beurteilt, aber nur die wahrhaft wiedergeborenen Nachfolger Christi werden »gute Werke« aufzuweisen haben. Es sind wirklich gute Taten, weil Gott sie durch sein hingegebenes Werkzeug gewirkt hat. Wie Jesus zu dem jungen Reichen in Markus 10,18 sagte: »Niemand ist gut als nur einer, Gott.« Daher gibt es keine guten Taten außer denen, die vom Herrn selbst durch einen wirklich hingegebenen Gläubigen gewirkt werden.

Angesichts dieser Bibelstellen müssen wir zu dem Schluss kommen, dass weder Johannes 5,28-29 noch irgendeine andere Stelle dem Grundsatz der Errettung aus Gnade durch Glauben widerspricht. Es geht lediglich darum, zwischen einem echten Glauben und einem vorgetäuschten Glauben zu unterscheiden.

Wie können Johannes 8,11 und Römer 13,4 in Bezug auf die Todesstrafe miteinander in Einklang gebracht werden?

In Römer 13,4 spricht der Apostel Paulus von der Autorität einer menschlichen Regierung: »Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zum Guten. Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich! Denn sie trägt das Schwert nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe für den, der Böses tut.« Dieser Vers macht absolut deutlich, dass die Todesstrafe (denn »Schwert« steht nicht stellvertretend für Gefängnis- oder Bewährungsstrafe) von Gott verfügt wurde, um die menschliche Gesell-

schaft vor denen zu schützen, die anderen deren Recht auf Leben nehmen.

Einige Bibelleser finden es jedoch schwierig, Jesu Umgang mit der Ehebrecherin in Johannes 8,3-11 mit der Verhängung der Todesstrafe bei Schwerverbrechen zu vereinbaren. In diesem speziellen Fall handelte es sich um eheliche Untreue und nicht um Mord. Das mosaische Gesetz erklärte Ehebruch für ein verabscheuungswürdiges Verbrechen, das mit dem Tod zu bestrafen war – normalerweise durch Steinigung (5Mo 22,22-24). Beabsichtigte Jesus die Abschaffung der Todesstrafe, indem er die schuldige Frau gehen ließ?

Die früheren Manuskripte des Johannes-Evangeliums legen nahe, dass Johannes diese bestimmte Stelle im Originaltext seines Evangeliums nicht aufgenommen hatte. Das früheste erhalten gebliebene Zeugnis dieser Begebenheit scheint der Codex Bezae aus dem 6. Jahrhundert zu sein, obwohl er in der Koiné- oder byzantinischen Manuskriptfamilie, auf der der Textus Receptus (und die SCH2000) basiert, aufgenommen wurde. Trotzdem scheint es ein authentischer Bericht einer Begebenheit im Dienst Jesu zu sein, der im charakteristischen Stil von Johannes verfasst wurde. Deshalb sollte es als verlässliches Wort Christi angesehen werden, trotz seiner unklaren Beziehung zu der frühesten Form des Evangeliums.

In dieser Begebenheit reagierte Christus auf eine Herausforderung seiner Gegner, die versuchten, ihn in eine Zwickmühle zu bringen. Verurteilte er die Ehebrecherin nach dem mosaischen Gesetz, so würde sein Ruf als barmherziger und gütiger Bote der Liebe Gottes Schaden nehmen. Würde er sie andererseits nicht zum Tod verurteilen, öffnete er sich der Anschuldigung, das Gesetz Gottes zu annullieren oder zu widerrufen – entgegen seiner eigenen Bestätigung des Gesetzes in Matthäus 5,17. Es war eine Falle, die der späteren Frage nach der Pflicht des jüdischen Gläubigen ähnelte, dem Kaiser Steuern zu zahlen (Mt 22,17): Wie auch immer seine Antwort ausfallen würde, er konnte angeklagt werden, sich entweder gegen das heilige Gesetz oder gegen die ordnungsgemäß konstituierte Regierung Roms zu stellen.

Am Ende der Anhörung dieses speziellen Falles war Jesus mit der Frau allein und sagte zu ihr: »Auch ich verurteile dich nicht. Geh hin und sündige von jetzt an nicht mehr!« Was meinte er damit? Meinte er, die Frau hätte sich des Vergehens nicht schuldig gemacht? Wohl kaum, denn die Angeklagte selbst unternahm nichts, um ihren begangenen Ehebruch zu leugnen, bei dem sie »auf frischer Tat« ertappt wurde (V. 4). In dieser Hinsicht verurteilte der Herr Jesus sie natürlich mit seinen Worten: »Sündige von jetzt an nicht mehr.« Sie deuten an, dass sie sich tatsächlich dieser schweren Sünde, derer sie angeklagt wurde, schuldig gemacht hatte. Aber der griechische Begriff *katakrinō* (»verurteilen«) enthält die Assoziation, ein Vollstreckungsurteil über den Angeklagten zu verhängen. Vergleichen Sie Markus 14,64: *katekrinan auton enochon*

einai thanatou (»Sie verurteilten ihn aber alle, dass er des Todes schuldig sei.« – Hier verurteilte der Sanhedrin Jesus zum Tod am Kreuz.) In einem anderen Kontext könnte *katakrinō* nur bedeuten, den Charakter oder die Schwere der beschuldigten Straftat zu definieren, aber in diesem gerichtlichen Rahmen beinhaltete es die Urteilssprechung und die Berechtigung, sie zu Tode zu steinigen.

Wenn wir die Situation analysieren, der sich Jesus in dieser Konfrontation mit seinen Feinden gegenübersah, müssen wir die speziellen Faktoren berücksichtigen, die dem ganzen Prozess Gesetzeswidrigkeit anhaften ließen. Erstens: Das mosaische Gesetz verlangte, dass *beide* Straftäter auf derselben Grundlage behandelt werden mussten. 3.Mose 20,10 erklärt: »Wenn ein Mann Ehebruch treibt mit der Frau seines Nächsten, müssen der Ehebrecher und die Ehebrecherin getötet werden.« Aus 5.Mose 22,24 geht hervor, dass beide sterben sollen, der Mann, der mit der Frau schlief, und die Frau selbst. Somit wies das ganze Verfahren in Johannes 8 Rechtsmängel auf, da die Ankläger der Frau den männlichen Beteiligten an der Sünde nicht vorführten. Ohne ihn konnte keine rechtskräftige Klage gegen sie erhoben werden.

Zweitens: Eine Klage wie diese musste vor einen vorschriftsgemäß konstituierten Gerichtshof gebracht werden, wie z.B. einem Ältestenrat im Tor der Stadt, dessen Pflicht es war, sich Rechtsstreitigkeiten anzuhören. Diese Gruppe von Anklägern hatte somit keine rechtmäßige Gerichtsklage erhoben, sondern redete vielmehr der Lynchjustiz das Wort. Da Jesus von Nazareth kein offizieller Richter für Straftaten war, so wie er es in einem an ihn herangetragenen zivilrechtlichen Fall deutlich machte (die Beilegung eines Erbstreits in Lukas 12,14: »Wer hat mich als Richter oder Erbteiler über euch eingesetzt?«), war dieser Versuch, den Fall an ihn zu verweisen, eine offensichtliche Farce, der jegliche Rechtsgrundlage fehlte und die den Lehrer aus Nazareth nur in Misskredit bringen sollte.

Drittens: Nach eigenem Eingeständnis hatte unter der römischen Regierung nicht einmal der Sanhedrin das Recht, die Todesstrafe zu vollstrecken. Obwohl er zur Urteilssprechung bevollmächtigt war, konnte die Todesstrafe nicht ohne Genehmigung des römischen Statthalters ausgeführt werden. So lesen wir in Johannes 18,31: »Da sprach Pilatus zu ihnen: Nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz. Da sprachen die Juden zu ihm: Es ist uns nicht erlaubt, jemanden zu töten.« Daraus ergibt sich, dass dieser Vorschlag gegenüber Jesus, die schuldige Frau zu steinigen, in sich ein offenkundiger Verstoß gegen das römische Recht war. Als gesetzestreuer Bürger konnte sich unser Herr nicht an einer solchen Lynchjustiz beteiligen.

Dennoch stellte sich die Frage, ob die Frau den Tod verdient hatte. »In dem Gesetz aber hat uns Mose geboten, solche zu steinigen. Du nun, was sagst du?« (Joh 8,5). Jesus hätte darauf aufmerksam machen können, dass sie ge-

gen das mosaische Gesetz verstießen, da sie den männlichen Partner nicht mitgebracht hatten. Aber Jesus verfolgte einen anderen Plan, weil er wusste: Auch die Ankläger mussten erkennen, dass sie vor Gott schuldig waren – und daher kaum in der Position, die Strafe auszuführen, die sie für die Frau forderten. Uns wird mitgeteilt, dass er sich niederbeugte, um etwas in den Sand oder Staub zu schreiben. Das, was er schrieb, überführte sie von ihren eigenen Sünden – Sünden, von denen sie hofften, sie würden für alle anderen Menschen verborgen und unbekannt bleiben. Da er bestimmt hatte, dass der Zeuge, der »ohne Sünde« war, die Verantwortung trug, den ersten Stein auf die Frau zu werfen, war es für zumindest einen von ihnen unerlässlich, ein absolut reines Gewissen vor dem Gesetz Gottes zu haben. Doch keiner von ihnen konnte ehrlich behaupten, frei von Sünde vor dem Herrn zu sein. Plötzlich bemerkten alle Ankläger, dass sie selbst angeklagt wurden und schuldig waren. Folglich ging einer nach dem anderen, bis keiner mehr übrig blieb.

Wenn wir Jesu Reaktion auf diese Herausforderung untersuchen, müssen wir deutlich festhalten, dass er weder die Schuld der angeklagten Frau zudeckte (so als wäre Ehebruch – in diesem modern gesinnten, aufgeklärten 1. Jh. n.Chr. – letztlich nicht verabscheuungswürdig genug gewesen, um die Todesstrafe zu fordern), noch andeutete, dass Tod durch Steinigung nicht länger die richtige Verfahrensweise im Umgang mit dieser Straftat war. Er machte klar, dass die Schuld der Frau ausreichte, um dafür zu sterben, und dass die rechtmäßige Hinrichtungsart die Steinigung war. Sein Argument war, dass auch die Ankläger der Frau vor dem Gesetz Schuld hatten und wohl kaum die Autorität besaßen, das Urteil zu vollstrecken. Sicherlich hatten sie sich alle der versuchten Lynchjustiz schuldig gemacht, die dem Gesetz der römischen Regierung, der sie alle unterstanden, vollkommen zuwiderlief. Durch ihre Inkompetenz und Gesetzeswidrigkeit war der ganze Prozess somit ungültig.

Jesus bestätigte in dieser Begebenheit mit der Ehebrecherin nicht, dass er das mosaische Gesetz überarbeitete zugunsten einer neuen barmherzigen Umgangsweise mit jenen, die die Todesstrafe verdient hatten. Im Gegenteil: Er unterstützte das Fortbestehen der Todesstrafe bei Schwerverbrechen. Aber seinen Landsleuten – und der ganzen Menschheit – machte er die ernste Wahrheit klar, dass jeder Mensch vor dem Herrn des Todes – des ewigen Todes – schuldig ist und er mit der bestimmten Absicht gekommen war, diese Strafe stellvertretend für den Sünder auf sich zu nehmen.

Was meinte Jesus, als er sagte, dass die Menschen »Götter« sind (Joh 10,34)?

Johannes 10,34 lautet: »Jesus antwortete ihnen: Steht nicht in eurem Gesetz

geschrieben: Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?« Diese Äußerung folgte direkt auf die Vorbereitungen der Juden auf die Steinigung des Herrn wegen seiner Aussage in Vers 30: »Ich und der Vater sind eins.« Seine Zuhörer hatten ganz richtig verstanden, dass er seine Gottheit mit Worten geltend machte, die an die Dreieinigkeit denken ließen. Daraus schlossen sie, dass er Gott lästerte, denn obwohl er nur ein Mensch war (wie sie vermuteten), stellte er sich als Gott dar (V. 33). Um ihrer Feindseligkeit und Ablehnung entgegenzutreten, zitierte Jesus aus Psalm 82,6: »Ich sagte …: Ihr seid Götter, Söhne des Höchsten seid ihr alle!«

Mit dem Zitat aus Psalm 82,6 wandte sich Jesus an einen Vers aus den unfehlbaren, unauflösbaren Schriften, der die Bezeichnung oder den Titel »Gott« bestimmt, aber gewiss nicht allen Menschen zuschreibt, sondern nur denen, »an die das Wort Gottes erging« (Joh 10,35). Den Menschen, die von Gott auserwählt waren, seine errettende Wahrheit zu überbringen und sein heiliges Gesetz auszuführen, wurde eine göttliche Dimension hinzugefügt. In Psalm 82 spricht Gott Richter und Verwalter an, die auserwählt waren, um als seine Repräsentanten beim Lehren und Einhalten seines heiligen Gesetzes zu dienen. Einige dieser feierlich beauftragten Richter ließen eine ungerechte Amtsausübung erkennen und stellten sich auf die Seite der Reichen, obwohl diese im Unrecht waren (V. 2). Im Grunde genommen drückt der Psalm die Verurteilung dieser ungerechten Juristen aus und sagt: »Auch wenn ihr den Status von Angehörigen der Familie Gottes habt und nach seinem Namen genannt werdet: Wegen eurer Untreue gegenüber der heiligen Pflicht werdet ihr wie die anderen Menschen sterben und wie einer der Obersten der unerretteten Welt fallen.«

Indem er Psalm 82,6 als ein Argument zur Bestätigung seines einzigartigen Status als Sohn Gottes benutzt, macht Jesus eine bedeutsame Unterscheidung oder Gegenüberstellung zwischen seiner eigenen Person und der erlösten Menschheit. In Johannes 10,35-36 sagt er: »Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes erging – und die Schrift kann nicht aufgelöst werden – sagt ihr von dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: Du lästerst, weil ich sagte: Ich bin Gottes Sohn?« Das bedeutet, dass die alttestamentlichen Gläubigen, die aufgrund von Gottes Gnadenverheißungen in eine Bundesbeziehung mit Gott getreten waren, den Status von Angehörigen der Familie Gottes erlangt hatten. Gott der Vater hatte sie in seine heilige Familie aufgenommen. Es war kein wesenhafter und ewiger Status, auf den sie ein Recht hatten oder der eine Belohnung für ihre Tugendhaftigkeit oder ihren Gehorsam darstellte, sondern ein Privileg, das ihnen ausschließlich durch Gottes Gnade verliehen wurde. (Auch in den folgenden Bibelstellen werden alttestamentliche Gläubige unter dem Bund *bᵉnê ʾᵉlōhîm* genannt: 1Mo 6,2 – das

sich in Wirklichkeit auf Gläubige aus der Linie von Set bezieht und nicht auf Engel, wie manche unterstellt haben; 5Mo 14,1; 32,5; Ps 73,15 [»deiner Söhne«]; Hos 2,1).

In Johannes 10,36 trifft Jesus eine Unterscheidung zwischen erlösten Sündern unter dem alten Bund und seiner eigenen Person als dem Sohn, der schon ewig mit dem Vater in der Herrlichkeit existierte – der Sohn, der für seine Aufgabe als Messias und Erlöser des Volkes Gottes »geheiligt« (oder feierlich abgesondert) wurde. Nachdem er im Himmel geheiligt war, *sandte* der Vater ihn auf die Erde in eine sündenverlorene Welt, die einen Erlöser brauchte. Im ganzen Johannes-Evangelium wird Jesus als der eine hervorgehoben, der von Gott dem Vater herabgesandt wurde (Joh 4,34; 5,23-24.30; 6,38-40.44.57; 7,16.18; 8,16.18; 9,4; 10,36; 11,42; 12,45.49; 14,24; 15,21; 16,5; 17,3.18.21.23.25; 20,21). In diesem Sinne ist er absolut einzigartig: Auch wenn Propheten wie Johannes der Täufer von Gott zu den Menschen gesandt wurden (Joh 1,6), so wurden sie doch nur von der Erde auf die Erde gesandt – nur Christus wurde vom Himmel (seinem Zuhause) auf die Erde gesandt. Er ist der Sohn Gottes aufgrund seines ewigen Status als Gott; Gläubige sind nur Söhne Gottes, weil Gott sie in seiner Gnade berufen und angenommen hat. Unser Herr meint hier keinesfalls, dass wir Söhne Gottes sind, wie er es ist – und lediglich ein geringeres Maß an Heiligkeit und Tugend vorzuweisen hätten. Kein Missverständnis könnte falscher sein als dieses. Vielmehr bestätigt er, dass seine Zuhörer nicht erschrecken sollten, wenn er sich selbst als Gott darstellt, da ihnen selbst laut ihren heiligen Schriften der Status von Göttlichkeit durch die Annahme in Gnade verliehen wird.

Eine zusätzliche Beobachtung passt zu der gelegentlichen alttestamentlichen Verwendung von *Elohim* für Gläubige unter dem Bund. Es scheint hier eine Analogie zu nationalen Bezeichnungen zu bestehen wie *bᵉnê Yisra'ēl* (»die Söhne Israels«), *bᵉnê ʿAmmôn* (»die Söhne Ammons«), *bᵉnê Yᵉhûdāh* (»die Söhne Judas«), *bᵉnê Bāḇel* (»die Söhne Babylons«) usw. All diese Stämme oder Völker können auch ohne *bᵉnê* (»Söhne von«) als *Yisra'ēl*, *ʿAmmôn* oder *Yᵉhûdāh* bezeichnet werden. Analog könnte die Kombination *bᵉnê ʾᵉlōhîm* einfach auf *ʾᵉlōhîm* verkürzt werden – d.h. ein Angehöriger der Söhne (oder des Volkes) Gottes.

Wie kann Jesu Aussage »Der Vater ist größer als ich« (Joh 14,28) mit der Lehre der Dreieinigkeit in Einklang gebracht werden?

In Johannes 14,28 sagt Jesus: »Wenn ihr mich liebtet, so würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich.« Die Dreieinigkeit wird im Kleinen Westminster Katechismus (Art. 2.3) wie folgt definiert: »In der Einheit der Gottheit sind drei Personen von einem Wesen, einer Macht

und Ewigkeit: Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Heilige Geist.« Wie kann der Sohn dann erklären, dass der Vater größer (*meizōn*) ist als er?

Unser Herr Jesus Christus sprach hier nicht aus seinem göttlichen Wesen als Gott der Sohn, sondern aus seinem menschlichen Wesen als Sohn des Menschen. Christus kam, um zu leiden und zu sterben, nicht als Gott, der beides nicht kann, sondern als der von Maria geborene zweite Adam. Nur als Sohn des Menschen konnte er als Messias oder Christus (der Gesalbte) dienen. Hätte er nicht ein wahrhaft menschliches Wesen angenommen, hätte er Adams Rasse nicht als Sündenträger am Kreuz repräsentieren können. Doch als Sohn des Menschen hatte er eine niedrigere Stellung als Gott der Vater. Wie Jesaja 52,13-53,12 deutlich macht, konnte er nur unser Erlöser werden, indem er Jahwes Diener wurde. Der Diener kann definitionsgemäß niemals größer sein als sein Herr. Folglich würde Jesus als der den Tod bezwingende Erlöser, als Gott-Mensch, in die Gegenwart des Vaters treten, der natürlich eine höhere Stellung als der Sohn des Menschen einnimmt.

Doch mit Ausnahme der Fleischwerdung des Sohnes deutet die Schrift nirgendwo einen Unterschied bezüglich der Herrlichkeit von Vater und Sohn an. Die folgenden Stellen machen dies überdeutlich: Johannes 1,1.18; 8,58; 10,30; 14,9; 17,5; Römer 9,5 (»Christus ... der da ist Gott über alles«; LUT); Kolosser 2,2; Titus 2,13; Hebräer 1,8; 1.Johannes 5,20; vgl. auch Jesaja 9,5 (wo bestätigt wird, dass der von der Jungfrau geborene Immanuel auch der starke Gott [*'ēl gibbôr*] ist).

In der Schlachter 2000 (wie auch in der KJV) lautet 1.Johannes 5,7: »Denn drei sind es, die Zeugnis ablegen im Himmel: der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins.« Allerdings findet sich in allen griechischen Manuskripten vor dem 15. Jahrhundert nur der erste Teil des Verses: »Denn drei sind es, die Zeugnis ablegen.« Darauf folgt unmittelbar Vers 8: »Der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind einstimmig« (wörtl. »sind auf das eine [gerichtet]«; vgl. Fußnote der RELB). Der Rest von Vers 7 taucht in altlateinischen Manuskripten ab dem 5. Jahrhundert auf, aber in griechischen nicht vor der sehr späten Minuskel 635 (dort in der Fußnote). Daher scheint es am besten, diesen Vers nicht in die Beweisliste der Dreieinigkeit aufzunehmen, auch wenn er eine ausgezeichnete Theologie zu enthalten scheint.

Wurde Christus am Donnerstag oder am Freitag gekreuzigt?

Die synoptischen Evangelien vermitteln einheitlich den Eindruck, dass die Kreuzigung am Freitag der Passionswoche stattfand. Gäbe es Johannes 19,14 nicht, wäre diese Frage gar nicht aufgekommen. Doch in der RELB (und der NASB) heißt es in Johannes 19,14: »Es

war aber Rüsttag [*paraskeuē*] des Passa; es war um die sechste Stunde. Und er [Pilatus] spricht zu den Juden: Siehe, euer König!« Die NIV legt einen weniger schwierigen Umgang mit dieser scheinbaren Diskrepanz nahe: »Es war der Rüsttag der Passawoche, um die sechste Stunde.« Diese Übersetzung berücksichtigt zwei sehr wichtige Verwendungsweisen. Erstens: Das Wort *paraskeuē* war bereits im ersten Jahrhundert n.Chr. zu einem Fachbegriff für »Freitag« geworden, da jeder Freitag ein Vorbereitungstag für den Samstag, d.h. den Sabbat, war. Im modernen Griechisch ist *paraskeuē* das Wort für »Freitag«.

Zweitens: Der griechische Begriff *tou pascha* (wörtl. »des Passa«) wird gleichbedeutend mit Passawoche verwendet. Das bezieht sich auf das 7-tägige Fest der ungesäuerten Brote (hebr. *maṣṣô-ṯ*), das dem Schlachten und Essen des Passalammes am Abend des 14. Tages des Monats Abib unmittelbar folgte, was nach hebräischer Berechnungsweise den Beginn des 15. Tages direkt nach Sonnenuntergang bedeutete. Die Woche des *maṣṣô-ṯ* (während der die *maṣṣô-ṯ* zusammen mit Lamm, bitteren Kräutern und anderen Dingen gegessen wurden) folgte direkt auf das Passafest, das als Passawoche bekannt wurde (vgl. *Encyclopaedia Britannica*, 14. Aufl., Bd. 12, S. 1041). Diese erstreckte sich vom 15. bis einschließlich 21. Abib. (Arndt und Gingrich [*Greek-English Lexicon*, S. 638-39] erklären: »Auf das [Passafest] folgte unmittelbar das Fest der ungesäuerten Brote … vom 15. bis zum 21. Der Volksbrauch verband die beiden Feste miteinander und behandelte sie aus praktischen Gründen wie eine Einheit.«) Es war nicht nötig, einen speziellen Begriff für »Woche« (wie *šā-bûa'*) einzufügen, damit sie als solche verstanden wurde. Das, was wörtlich mit »Rüsttag des Passa« übersetzt werden könnte, muss in diesem Zusammenhang mit »Freitag der Passawoche« wiedergegeben werden.

Somit bestätigt Johannes ebenso deutlich wie die Synoptiker, dass Christus am Freitag gekreuzigt wurde und sein Opfertod eine antitypische Erfüllung der Passaverordnung selbst darstellte, die Gott in den Tagen des Exodus einsetzte, um dem Volk Gottes noch vor dem Kommen Christi einen Glaubenszugang zu Golgatha zu verschaffen.

Beachten Sie, dass Jesus in 1.Korinther 5,7 als das Passalamm für Gläubige bezeichnet wird: »Fegt den alten Sauerteig aus, damit ihr ein neuer Teig seid, wie ihr ja bereits ungesäuert seid! Denn auch unser Passalamm, Christus, ist geschlachtet.« Die Bemerkung von E.C. Hoskyns über Johannes 19,14 passt hier sehr gut: »Die Stunde des doppelten Opfers kommt näher. Es ist Mittag. Die Passalämmer sind zum Opfer vorbereitet, und auch das Lamm Gottes ist zum Tode verurteilt« (*The Fourth Gospel* [London: Farber and Farber, 1940]). Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Lämmer, von denen hier die Rede ist, nicht jene waren, die in Privathäusern geschlachtet und gegessen

wurden – ein Ritus, den Jesus mit seinen Jüngern bereits am Vorabend eingehalten hatte (»Gründonnerstag«) –, sondern jene Lämmer, die für das ganze Volk Israel *auf dem Altar* des Herrn dargebracht wurden. (Hinsichtlich der Handhabung in den Privathäusern am Abend des 14. Abib vgl. 2Mo 12,6; bezüglich des öffentlichen Opfers auf dem Altar vgl. 2Mo 12,16-17; 3Mo 23,4-8; 2Chr 30,15-19; 35,11-16. Da sie während der Passawoche dargebracht wurden, waren sie alle als Passaopfer bekannt.)

Somit stellt sich heraus, dass schlichtweg ein falsches Verständnis des Ausdrucks *paraskeuē tou pascha* vorlag, welches eine solche Verwirrung verursachte, dass selbst Guthrie (*New Bible Commentary*, S. 964) einen Originalfehler annahm, für den er keine Lösung anzubieten hatte. Andere haben mehrere findige Erklärungen hervorgebracht: Christus hielt sein persönliches Passa am vorangegangenen Abend, da er wusste, dass er vor dem Abend des 14. gekreuzigt würde; Christus und seine Bewegung besaßen einen anderen Kalender, nach welchem der 14. ein Tag früher war als auf dem Kalender der offiziellen Jerusalemer Priesterschaft; oder er hielt sich an einen überarbeiteten Kalender, den die Essener in Qumran benutzten – aber all diese Theorien sind ziemlich unwahrscheinlich und völlig unnötig. Es besteht kein Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern in Bezug auf den Tag, an dem Christus starb – es war am Freitag.

Apostelgeschichte

Wenn Joels Prophezeiung (3,1-5) zu Pfingsten (Apg 2,16-21) erfüllt wurde, warum werden dann keine Wunderzeichen berichtet, die sich zu dieser Zeit ereigneten?

Mit dem Zitat aus Joel 3,1-5 wollte Petrus die Tatsache nachweisen, dass die letzten Tage durch das Kommen Jesu Christi und die Bevollmächtigung seiner Gemeinde durch Gottes Heiligen Geist eingeleitet wurden. Er erklärt, dass sich Joel 3,1-5 vor den Augen der Menge erfüllte, die Zeuge der mehrsprachigen Darstellung des Evangeliums durch die 120 Jünger war. Die geisterfüllten Söhne und Töchter Israels, die jungen Männer, die Ältesten und sogar die Knechte erzählten von Gottes wunderbaren Werken, als sie den versammelten Anbetern zu Pfingsten Christus predigten.

Apostelgeschichte 2,19-20 enthält die abschließenden Verse der Bibelstelle aus Joel, die das Erscheinen von eindrucksvollen, ja sogar katastrophalen Phänomenen im Himmel und auf der Erde vor der eschatologischen Rückkehr des Herrn zum Gericht voraussagt. Zu diesen Erscheinungen gehört die Verdunklung der Sonne am Tag; der Mond verfärbt sich blutrot, und in der Erdatmosphäre werden »Blut und Feuer und Rauchdampf« sein. Doch Petrus wollte damit nicht ausdrücken, dass diese Anzeichen direkt während des Festes auftreten. Er zitiert diese letzten Verse von Joel 3,3-5, um den prophetischen Plan aufzuzeigen, der vollendet werden muss, bevor die letzten Tage zu Ende gehen werden und Christus als souveräner Herr auf die Erde zurückkehren wird. Mit anderen Worten: Zu Pfingsten begannen die letzten Tage, und die Schrecken aus Offenbarung 16-18 markieren das Ende dieser Zeit vor der Rückkehr des Herrn. Der letzte Akt des Dramas der menschlichen Erlösung hatte begonnen und reicht von der Kreuzigung des Sohnes Gottes bis zu seinem Amtsantritt auf dem Thron Davids.

Ist die Erwähnung von Theudas und Judas in Apostelgeschichte 5,36-37 historisch genau?

In Apostelgeschichte 5,36 erwähnt Paulus' ehemaliger Lehrer Gamaliel das traurige Beispiel von Theudas, der eine Schar von vierhundert Männern gegen die römische Regierung anführte, nur um zusammen mit all seinen Nachfolgern vernichtet zu werden. Einige Gelehrte haben diesen Bericht mit Skepsis behandelt, weil Josephus (*Altertümer* 20.5.1) einen Theudas erwähnt, der 44

n.Chr. einen Aufstand gegen die römische Regierung anzettelte, aber von den Truppen von Cuspius Fadius in der Nähe des Jordanufers gestellt und anschließend enthauptet wurde. Doch wie S. B. Hoenig herausstellt (Buttrick, *Interpreter's Dictionary*, Bd. 4, S. 629), könnte der von Gamaliel erwähnte Theudas ein früherer Rebell mit demselben Namen (wahrscheinlich eine Kurzform von *Theodōros*) gewesen sein, der 6 n.Chr. einen vergeblichen Aufstand anführte – in dem Jahr, als Herodes Archelaus entthront wurde. (Gamaliels Äußerungen müssten um 31 n.Chr. gemacht worden sein und konnten sich daher nicht auf den von Josephus erwähnten Theudas beziehen.)

In Apostelgeschichte 5,37 nimmt Gamaliel auf Judas, den Galiläer, Bezug. Dieser zettelte einen Aufstand in der unruhigen Zeit während einer allgemeinen Volkszählung zur Steuereinschätzung an, die um 7 n.Chr. unter dem Legat von Syrien, P. Sulpicius Quirinius, angeordnet wurde. Dies könnte ein Jahr nach dem soeben erwähnten Aufstand von Theudas gewesen sein. Josephus spricht mehrfach von diesem Judas (*Altertümer* 18.1.1-6; 20.5.2; *Krieg* 2.8.1; 2.17.8-9). Anscheinend war er derjenige, der die Terroristengruppe der Sikarier oder Zeloten gründete, aus der einer von Christi Jüngern stammte (Simon, der Eiferer oder »Kananäer« – vom hebr. *qānā'*, »eifern«). Wie wir aus diesem Vers erfahren, wurde auch er von den Römern getötet, auch wenn Josephus seinen Tod überhaupt nicht erwähnt.

Keine dieser beiden Erwähnungen stellt eine echte Diskrepanz zu dem Bericht von Josephus dar. Dass es mehr als einen Theudas gegeben haben sollte, überrascht wohl nicht mehr als die Tatsache, dass es nicht nur einen Judas gab. Schließlich war »Theodorus« nur die griechische Form des hebräischen Namens »Nathaniel« oder möglicherweise von »Mattanja«.

War Abraham erst 75, als er Haran verließ?

In Apostelgeschichte 7,4 behauptet Stephanus, dass Abraham erst nach dem Tod seines Vaters Terach von Haran nach Kanaan zog. Doch 1.Mose 11,32 zufolge starb Terach im Alter von 205 Jahren. Das bedeutet, dass Abraham 135 Jahre alt gewesen sein muss, als er Haran verließ, da Terach ihn mit 70 bekam (vgl. 1Mo 11,26). Doch 1.Mose 12,4 erklärt, dass Abraham erst 75 war, als er nach Kanaan zog. Deshalb lag Stephanus mit seiner Aussage scheinbar um sechzig Jahre daneben, und Abraham musste Haran sechzig Jahre vor Terachs Tod verlassen haben.

Doch die Dinge stehen für Stephanus nicht so schlecht, wie aufgrund des vorangegangenen Abschnitts zu vermuten wäre, denn es besteht ein ernsthafter Fehlschluss. 1.Mose 11,26 berichtet: »Und Terach lebte 70 Jahre und zeugte Abram, Nahor und Haran.« Normalerweise taucht der Name des ältesten Sohnes in einer Liste als erster auf, aber

diese Regel kennt auch Ausnahmen. Obwohl er als Erster aufgeführt wird, war Abraham nicht Terachs ältester Sohn. Es ist viel wahrscheinlicher, dass Haran Terachs Ältester war, da er von ihnen als Erster starb (1Mo 11,28). Über Nahors Tod wissen wir nichts, außer dass er Haran überlebte und seine Nachfahren, Laban und Rebekka, im Gebiet von Haran lebten, als Isaak heiratete. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach wurde Abraham als Erster genannt, weil er bei weitem der wichtigste der drei Brüder war. Obschon er seinem Vater im Alter von 130 Jahren geboren sein musste – wodurch er möglicherweise der jüngste der drei Brüder war –, war er hinsichtlich seiner historischen Verdienste der bekannteste von ihnen.

Wie viele zogen mit Jakob nach Ägypten?

In Apostelgeschichte 7,14 erinnert Stephanus an Josef in Ägypten, der »hinsandte und seinen Vater Jakob und die ganze Verwandtschaft mit fünfundsiebzig Seelen holen ließ«. Doch in 2.Mose 1,1-5 lesen wir im masoretischen Text des hebräischen Alten Testaments: »Und dies sind die Namen der Söhne Israels [außer Josef werden alle zwölf Namen aufgeführt]. ... Und die Zahl aller Seelen, die von Jakob abstammten, betrug siebzig Seelen. Josef aber war schon in Ägypten.« In Anbetracht dieser scheinbaren Abweichung sollten wir festhalten, dass Stephanus möglicherweise die größere Zahl aus der Septuaginta berücksichtigte, die fünfundsiebzig statt siebzig angibt. Die Septuaginta überträgt 2.Mose 1,5 wie folgt: »Aber Josef war in Ägypten. Und alle Seelen, die von Jakob abstammten, waren fünfundsiebzig.«

Die Erklärung für diese beiden unterschiedlichen Zahlen findet sich in 1.Mose 46,26-27. Der masoretische Text lautet: »Alle dem Jakob angehörigen Seelen, die nach Ägypten kamen, die aus seinen Lenden hervorgegangen waren, ausgenommen die Frauen der Söhne Jakobs, alle Seelen waren 66. Und die Söhne Josefs, die ihm in Ägypten geboren wurden, waren *zwei Seelen*. Alle Seelen des Hauses Jakob, die nach Ägypten kamen, waren siebzig« (Hervorhebung durch den Autor). Doch die Septuaginta enthält Folgendes: »Und alle Seelen, die mit Jakob nach Ägypten kamen, die aus seinen Lenden hervorgingen, ausgenommen die Frauen der Söhne Jakobs, waren 66 Personen. Und die Söhne Josefs, die ihm in Ägypten geboren wurden, waren neun Personen. Alle Seelen des Hauses Jakob, die nach Ägypten kamen, waren fünfundsiebzig.« Anders ausgedrückt: Die Gesamtzahl von 75, auf die die LXX kommt, enthielt neun und nicht zwei Nachkommen von Josef. Anscheinend hatten Manasse und Ephraim zusammen sieben Söhne, zwar nicht zu der Zeit, als Jakob 1876 v. Chr. nach Ägypten zog (als sie wohl kaum älter als sieben bzw. fünf Jahre gewesen sein dürften), sondern später, bevor Jakob nach ei-

nem 17-jährigen Aufenthalt dort starb. Zu diesem Zeitpunkt müsste Manasse fünfundzwanzig und Ephraim zweiundzwanzig gewesen sein. Wenn sie in ihren späten Teenagerjahren geheiratet hatten, könnten sie zusammen sieben Kinder gezeugt haben.

Daraus ziehen wir den Schluss, dass *beide Zahlen* richtig sind, auch wenn sie unterschiedlich errechnet wurden. Nach 1Mo 46,8-26 kamen 66 Nachkommen Jakobs nach Ägypten (11 Söhne, 51 Enkel und 4 Urenkel). Zählt man Jakob, Josef und dessen zwei Söhne hinzu, die ihm in Ägypten geboren wurden, so kamen 70 männliche Familienangehörige nach Ägypten. Aber die Septuaginta fügte Josefs sieben Enkel hinzu und ließ Jakob und Josef aus.

So kommen wir auf das Ergebnis von Stephanus: 75 Personen – laut der Septuaginta in 1.Mose 46,27 und 2.Mose 1,5. Ebenfalls richtig ist die Gesamtzahl von 70 Personen im masoretischen Text von 1.Mose 46,27, 2.Mose 1,5 und 5.Mose 10,22. Beide Zahlen sind richtig, je nachdem, ob Josefs Enkel mitberechnet werden oder nicht.

Irrte sich Stephanus, als er Abraham den Kauf eines Stück Landes in Sichem zuschrieb, das eigentlich Jakob erworben hatte?

In seiner Ansprache an den Sanhedrin in Apostelgeschichte 7 sagte Stephanus über die Bestattung der Söhne Jakobs: »und sie [d.h. ihre sterblichen Überreste] wurden [von Ägypten] nach Sichem hinübergebracht und in die Grabstätte gelegt, welche Abraham für eine Summe Geldes von den Söhnen Hemors ... kaufte« (V. 16; UELB). In seiner ganzen Rede bewies Stephanus ein umfassendes Wissen über das Alte Testament. Wie konnte ihm Josua 24,32 entgangen sein, wo gesagt wird, dass Josefs Sarg schließlich auf einem Stück Land begraben wurde, »welches Jakob von den Söhnen Hemors ... gekauft hatte« (UELB). Auf den ersten Blick scheint uns hier ein klarer Widerspruch zwischen diesen beiden Aussagen vorzuliegen. Allerdings ist gut möglich, dass Jakob für seine Familie noch einmal das erwarb, was ursprünglich Abraham gekauft hatte.

Ganz ähnlich liegt der Fall vom Brunnen von Beerscheba. Ursprünglich wurde dieser Brunnen von Abrahams Männern gegraben, und er bezahlte für die Eigentumsrechte, indem er Abimelech, dem König von Gerar, sieben Lämmer anbot (1Mo 21,27-30). Aber infolge der nomadischen Gewohnheit von Abraham und seiner Familie wurden die Eigentumsrechte, die er legal erworben hatte, später ignoriert; und das Land, auf dem der Brunnen lag, fiel zurück in den Besitz der ortsansässigen Einwohner. Erst Isaak, der den Brunnen wieder öffnete, um sein Vieh zu tränken, sicherte sich den Besitz viele Jahre später, indem er erneut dafür bezahlte, anstatt seinen Rechtsanspruch durch eine bewaffnete Auseinandersetzung geltend zu machen. Deshalb legte er König Abimelech

(wahrscheinlich ein Sohn oder Enkel mit demselben Namen wie der Abimelech, mit dem Abraham viele Jahre zuvor zu tun hatte) einen Freundschafts- und Friedenseid ab und besiegelte ihr Bündnis mit einem Festmahl (1Mo 26,28-31). Dies war ein Fall, bei dem sowohl Abraham als auch sein Nachkomme dasselbe Grundstück erwarben.

Sichem hingegen war der erste Ort, an dem Abraham nach seinem Auszug von Haran lagerte und an dem er seinen ersten Altar für Jahwe im verheißenen Land errichtete (1Mo 12,6-7). Dort erschien ihm Gott und bestätigte, dass er Abraham und seinen Nachkommen das Land verheißen hatte. Unter diesen Umständen war es für ihn nur logisch, das Land um die Terebinthe More zu kaufen, wo er den Altar gebaut hatte. Zweifellos kannte Stephanus eine zuverlässige mündliche Überlieferung, die diese Tatsache bestätigte, auch wenn der Bericht des Alten Testaments diese geschäftliche Abwicklung ausließ.

Lange nachdem Abraham nach Süden gezogen war, Isaak Beerscheba zu seinem Hauptsitz gemacht hatte und Jakob einundzwanzig Jahre in Paddan-Aram verbracht hatte, war Jakobs Anspruch auf Abrahams Grundstück bei den Einwohnern Sichems in Vergessenheit geraten. Oder sie meinten, das Haus Abrahams hätte sein Recht verwirkt, weil es das Land so lange ungenutzt ließ und damit zuließ, dass eine ortsansässige Familie es als ihr eigenes Grundstück bewirtschaftete.

Als Jakob sich schließlich für längere Zeit im Gebiet von Sichem niederließ (bis zu dem Massaker, das auf Dinas Vergewaltigung folgte), war es für ihn nur natürlich, über den Rückkauf von Abrahams Land zu verhandeln. 1.Mose 33,18-20 berichtet, wie er dafür hundert *qᵉsîṭāh* bezahlte (eine Gewichtseinheit, die einen Schekel überstieg; der anscheinend verwandte arabische Begriff *qasiṭatun*, eine alte Gewichtseinheit, entsprach 1,429 Gramm). An diese Summe erinnert Josua 24,32. (Im Alten Testament wird *qᵉsîṭāh* sonst nur noch in Hiob 42,11 erwähnt. Eine *qᵉsîṭāh* erhielt Hiob von jedem seiner Verwandten, um ihn nach seiner Krankheit wieder geschäftsfähig zu machen.) Zweifelsohne war dieser Preis viel höher als der, den Abraham ursprünglich bezahlt hatte, und so war es nur natürlich, Jakobs Geschäft als die stabilere Grundlage für Israels Eigentumsrecht auf dieses Stück Land anzusehen.

Noch eine abschließende Bemerkung zu der »Grabstätte« (*mnēma*), die Abraham von den Söhnen Hamors in Sichem kaufte: Das Alte Testament erwähnt kein Grab bei Sichem, bis Josef dort bestattet wurde. Ebenso wenig wird berichtet, dass Abraham irgendwo anders eine Grabstätte kaufte – nicht einmal, als er Sara in der Höhle von Machpela in Hebron begraben wollte. Er wollte die Höhle nur kaufen, um sie später als letzten Ruheort für ihren Körper vorzubereiten. Stephanus konnte sich bezüglich der wahren Lage von Saras und Abrahams Ruhestätte nicht irren. Jeder

wusste, dass es die Höhle von Machpela war und dass diese zu der Stadt Hebron gehörte.

Daraus schließen wir, dass der Hinweis auf eine *mnēma* (»Grabstätte«) in Verbindung mit Sichem entweder auf die spätere Verwendung dieses sichemitischen Landes als dem Grab Josefs vorausgriff (d.h. »die Grabstätte, ... die Abraham ... gekauft hatte« sollte einfach nur bedeuten: »die Lage der Grabstätte, die Abraham kaufte«), oder dass das im Dativ stehende Relativpronomen *hō* als Kurzform von *en tō topō hō ōnēsato Abraam* (»an dem Ort, den Abraham kaufte«) beabsichtigt war und die Lage der *mnēma* nahe der Terebinthe More außerhalb von Sichem beschrieb. Normalerweise hätte die griechische Sprache das Adverb *hou* verwendet, um »in welchem« oder »wo« auszudrücken. Aber dann hätte *ōnēsato* (»gekauft«) kein Objekt in seinem Satz gehabt, und somit war *hō* in diesem Kontext viel passender.

Irrte sich Stephanus, als er Amos 5,26 zitierte (Remphan statt Kijun; UELB)?

In Apostelgeschichte 7,43 zitiert Stephanus aus Amos 5,26, wo von einem Götzen die Rede ist, dem einige Israeliten zur Zeit von Mose in einer kultischen Geheimpraxis huldigten: »Ja, ihr nahmet die Hütte des Moloch auf und das Gestirn [eures] Gottes Remphan [UELB; oder Raiphan, Rephan laut Fußnote der RELB].« Doch der hebräische Text lautet: »Ja, ihr habt die Hütte [oder auch *sikkûṯ*, was für den Namen des heidnischen Gottes *Sakkûṯ* stehen könnte, ein Beiname des sumerischen Gottes NIN-IB] eures Königs [oder eures ›Gott-Königs‹; aber Melek könnte wie in der Septuaginta als Molek oder Molok vokalpunktiert werden] und das Gestell eurer Götzenbilder getragen [*kiyyûn* ist ein Substantiv, das an keiner anderen Stelle im Alten Testament gefunden wird; hier könnte es für den Namen eines heidnischen Gottes stehen statt als Gattungsbegriff, der sich von der Wurzel *kûn*, »aufrichten«, »aufstellen«, herleitet]« (UELB). Die Septuaginta gibt nahezu dasselbe wieder wie Apostelgeschichte 7,43, nur dass dort »das Gestirn *eures* Gottes *Raiphan*« steht. Mit anderen Worten: *kiyyûn* wird mit »Gestirn« übertragen, und statt *Rompha* (*Remphan* in der UELB) findet sich die Schreibweise *Raiphan*. Jede dieser Varianten wollen wir der Reihe nach untersuchen.

Erstens: *sikkûṯ* besitzt als Gattungsbegriff für »Hütte« eine äußerst zweifelhafte Grundlage. Wie oben angedeutet, sollte es wahrscheinlich als *Sakkûṯ* vokalpunktiert werden (laut Millar Burrows, zitiert in Koehler-Baumgartner, *Lexicon*, S. 657; vgl. E. Schrader, zitiert in Eissfeldt, *The Old Testament*, S. 507) – ein Beiname des Sternengottes NIN-IB, was *Ninurta* ausgesprochen wurde (René Labat, *Manuel d'épigraphie Akkadienne* [Paris: Imprimerie Nationale, 1948], S. 535). Er war der Gott des Sturms, der Jagd und des Krieges sowie eine Gott-

heit, die mit dem Stern Sirius in Verbindung gebracht wurde (W. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* [Paris: Presses Universitaires de France, 1945], S. 81). Somit ist die Übertragung *astron* (»Gestirn«) für *Sakkût* passend, und Stephanus folgte ganz zu Recht der Septuaginta in diesem Punkt.

Zweitens: Die Nestle-Lesart (25. Aufl.) von *Rompha* basiert nur auf dem Codex Vaticanus; der Codex Sinaiticus liest *Romphan*; Beza und die lateinischen Versionen bevorzugen *Remphan*. Aber die Lesart *Raiphan*, die der Septuaginta folgt, wird vom Bodmer-Text aus dem 3. Jahrhundert n.Chr. und vom Codex Alexandrinus gestützt und dem *Rephan* des Codex Ephraemi Rescriptus und des Codex Laudianus vorgezogen. Folglich wurde es in der Ausgabe der United Bible Societies (Aland, Black, Martini, Metzger, Wikgren) im griechischen Neuen Testament (auch Nestles 26. Aufl.) aufgenommen. Deshalb nehmen wir an, dass *Raiphan* die Originalschreibweise war, die Stephanus benutzte (vorausgesetzt, Stephanus sprach Griechisch vor dem Sanhedrin – möglicherweise war es auch Aramäisch, aber Stephanus scheint bei seinen alttestamentlichen Zitaten konsequent der Septuaginta zu folgen).

Wenn *Raiphan* die richtige Lesart ist, können wir annehmen, dass Stephanus sie so benutzte, wie sie in der Septuaginta auftauchte, die zu jener Zeit die einzige zuverlässige griechische Übersetzung von allgemeiner Verbreitung war. Zu diesem Zeitpunkt musste er nicht über die frühere Schreibweise des Wortes aus dem Amos-Text diskutieren, da dies nicht zweckmäßig gewesen wäre. Allerdings ist es wichtig festzuhalten, dass die Übersetzer der Septuaginta diesen seltsamen, ausländischen Namen einer Gottheit aufgrund von ähnlich erscheinenden Buchstaben falsch gelesen haben könnten. In den Papyri von Elephantine, die von einer jüdischen Kolonie in Südägypten verfasst wurden, ähnelte im 5. Jahrhundert v.Chr. die Form des Buchstaben Kaph (K, geschrieben ך) der des Resch (R, geschrieben ר). Ebenso ähnelte der Buchstabe Waw (W, geschrieben ו) sehr dem Pe (P, geschrieben ף). Wenn in der hebräischen Vorlage K-Y-W-N stand, konnte man sich leicht verlesen und auf R-Y-P-N kommen, was dann *Raipan* oder *Raiphan* ausgesprochen wurde.

In einer konsonantischen Schrift wie dem Hebräischen waren die Vokale bei ausländischen Namen reine Vermutung – auch wenn durch eine genaue mündliche Überlieferung die richtige Aussprache natürlich erhalten geblieben sein könnte. Die Hebräer waren jedoch abgeneigt, Namen fremder Gottheiten laut auszusprechen, was einer präzisen mündlichen Überlieferung ihrer Namen im Wege stand. In Wirklichkeit war die Aussprache des Namens im Amos-Text wahrscheinlich *Kaywān* und nicht *Kiyyûn* (wie die Masoreten ihn aussprachen). Auf diesem Umweg wurde der ursprüngliche *Kaywān* aus Amos zum *Raiphan* auf den Lippen von Stephanus in Apostelgeschichte 7,43.

Hörten die Begleiter von Paulus die Stimme auf dem Weg nach Damaskus?

Hinsichtlich der Reisebegleiter von Paulus besteht ein scheinbarer Widerspruch zwischen dem ersten Bericht von Paulus' Bekehrung auf dem Weg nach Damaskus (Apg 9,7) und dem zweiten Bericht (Apg 22,9). Hörten sie die Stimme vom Himmel oder nicht? Apostelgeschichte 9,7 erklärt: »Die Männer aber, die mit ihm des Weges zogen, standen sprachlos, da sie wohl die Stimme hörten [*akouontes men tēs phōnēs*], aber niemand sahen.« In Apostelgeschichte 22,9 wird uns andererseits mitgeteilt: »Die aber bei mir waren, sahen zwar das Licht, aber die Stimme dessen, der mit mir redete, hörten sie nicht [*tēn de phōnēn ouk ēkousan*].«

Im griechischen Original findet sich jedoch kein echter Widerspruch zwischen diesen beiden Aussagen. Das Griechische macht eine Unterscheidung zwischen dem Hören eines Geräusches als Lärm (in diesem Fall steht das Objekt von »hören« im Genitiv) und dem Hören einer Stimme als Gedanken übermittelnde Nachricht (dann steht das Objekt im Akkusativ). Wenn wir die beiden Darstellungen zusammenbringen, stellen wir fest, dass Paulus' Begleiter die Stimme als Geräusch wahrnahmen (ähnlich wie die Volksmenge, die hörte, wie der Vater in Johannes 12,28 mit dem Sohn sprach, dies aber nur als Donner wahrnahm). Allerdings hörten sie nicht (im Gegensatz zu Paulus) die Botschaft, die diese Stimme übermittelte. Nur Paulus vernahm sie deutlich (Apg 9,4: *ēkousen phōnēn* – Akkusativfall), obwohl auch er sie zuerst als erschreckendes Geräusch wahrnahm (Apg 22,7: »Ich fiel zu Boden und hörte eine Stimme [*ēkousa phōnēs*], die zu mir sprach«). Aber weder der eine noch der andere Bericht behauptet, dass seine Begleiter die Stimme als Nachricht (im Akkusativfall) hörten.

Hier findet sich eine lehrreiche Parallele zwischen dem Unvermögen, die Stimme als eine artikulierte Nachricht zu hören, und ihrer Unfähigkeit, die Herrlichkeit des auferstandenen Herrn als nichts anderes als einen Lichtstrahl zu erkennen. Nach Apostelgeschichte 22,9 sahen sie das Licht, aber in 9,7 wird deutlich, dass sie nicht die Person sahen, die sich in diesem Licht zeigte. Es besteht eine Analogie zwischen diesen beiden verschiedenartigen Wahrnehmungsebenen.

Wie lange dauerte Paulus' Dienst in Ephesus: zwei oder drei Jahre?

Apostelgeschichte 19,10 berichtet, dass Paulus zwei Jahre in der Schule des Tyrannus lehrte, so dass alle in der Provinz Asien das Evangelium hörten. Aber in Apostelgeschichte 20,31 sagt Paulus zu den Ältesten in Ephesus: »Darum wacht und denkt daran, dass ich drei Jahre lang Nacht und Tag nicht aufgehört habe, einen jeden unter Tränen zu ermahnen!« Was ist nun richtig: zwei oder drei Jahre?

Untersuchen wir den ganzen Bericht über Paulus' Mission in Ephesus in Apostelgeschichte 19, so stellen wir fest, dass er beträchtlich länger dort war als zwei Jahre – dies war nur die Dauer seines Lehrdienstes in der Schule des Tyrannus. Doch bevor er dort seinen Hauptsitz einrichtete, leistete er unter seinen ersten Bekehrten einiges an Vorarbeit. Die Verse 1-6 beschreiben, wie er an eine Gruppe von Suchenden herantrat, denen bereits Johannes der Täufer gedient hatte – oder zumindest Menschen, die sich unter diesem bekehrt hatten (V. 3 erwähnt, dass sie auf die Taufe des Johannes getauft waren – d.h. auf die »Taufe der Buße« [V. 4]). Somit begann er mit zwölf Bekehrten, die eine Wiederholung von Pfingsten erlebten und in fremden Sprachen redeten, nachdem Paulus ihnen die Hände aufgelegt hatte (V. 6). Erst danach wagte sich Paulus in die örtliche Synagoge von Ephesus und weitete sein Wirken dort aus. Zweifelsohne nahm er wieder Kontakt zu denen auf, die wahrscheinlich in derselben Synagoge bereits Interesse gezeigt hatten (vgl. Apg 18,19-21) – seine Aufenthaltsdauer wird nicht näher bestimmt, sondern nur durch ihre Bitte angedeutet, »dass er längere Zeit bleiben« möge (V. 20).

Nachdem Paulus seine Anfangsphase mit dieser kleinen Zwölfergruppe abgeschlossen hatte, ging er zu Phase zwei über: dem Dienst an der ganzen jüdischen Gemeinschaft. Anscheinend machte er dort zunächst einen guten Eindruck, da sie ihm erlaubten, drei Monate lang einen kraftvollen Predigtdienst auszuüben (Apg 19,8). Doch schließlich bildete sich vonseiten der Unbekehrten ein entschlossener Widerstand, und Paulus wurde gezwungen, seine Arbeit in der Synagoge aufzugeben. Mit ihm ging jedoch eine ansehnliche Gruppe von Nachfolgern. Anscheinend mieteten sie einen Raum in der Schule des Tyrannus – möglicherweise eine Philosophenschule. Dort lehrte Paulus zwei weitere Jahre und erreichte direkt oder indirekt alle wichtigen Bevölkerungszentren von »Asien«, was damals die ganze Westküste der Türkei bis zu den Grenzen Galatiens einschloss.

Wenn wir den Erstbesuch in Apostelgeschichte 18,19-21, die Anfangsphase in 19,1-7 und die drei Monate in der Synagoge zusammenrechnen, wird deutlich, dass Paulus' gesamte Zeit in Ephesus eher drei als zwei Jahren entsprach. Folglich besteht keine wirkliche Diskrepanz zwischen Apostelgeschichte 20,31 und 19,10, wo nur die Zeit in der Schule des Tyrannus aufgeführt wird, nicht die seines gesamten Aufenthalts.

War Paulus dem Geist gehorsam oder ungehorsam, als er nach Jerusalem ging?

Apostelgeschichte 20,22-23 drückt Paulus' Vertrauen aus, sich im Willen Gottes zu befinden, als er nach Jerusalem zurückging, um sein Gelübde zu erfüllen: »Und nun siehe, gebunden im Geist [oder ›dem Geist‹], gehe ich nach Jeru-

salem und weiß nicht, was mir dort begegnen wird, außer dass der Heilige Geist mir von Stadt zu Stadt bezeugt und sagt, dass Fesseln und Bedrängnisse auf mich warten.« Aber in Apostelgeschichte 21,4 sagten ihm die Jünger in Tyrus »durch den Geist, er möge nicht nach Jerusalem hinaufgehen«. Im Haus des Evangelisten Philippus in Cäsarea nahm der Prophet Agabus den Gürtel von Paulus, band ihn sich symbolisch um Hände und Füße und sagte: »Dies sagt der Heilige Geist: Den Mann, dem dieser Gürtel gehört, werden die Juden in Jerusalem so binden und in die Hände der Nationen überliefern« (21,11). Nach dieser Warnung wurde Paulus von allen ortsansässigen Gläubigen und Freunden gedrängt, von seinem Vorhaben Abstand zu nehmen. Doch er antwortete: »Was macht ihr, dass ihr weint und mir das Herz brecht? Denn ich bin bereit, nicht allein gebunden zu werden, sondern auch in Jerusalem für den Namen des Herrn Jesus zu sterben« (V. 13).

Es wird deutlich, dass der Heilige Geist alles unternahm, um Paulus vor den Gefahren und Leiden zu warnen, die ihn bei einer Rückkehr nach Jerusalem erwarteten. Durch die Aussage in 21,4, dass die Jünger Paulus »durch den Geist (*dia tou pneumatos*)« sagten, nicht nach Jerusalem hinaufzugehen, erscheint es so, als wäre Paulus ungehorsam gewesen, indem er auf die Einhaltung seines Gelübdes bestand, das er in Kenchreä gegeben hatte (18,18). W.L. Pettingill ist der eindeutigen Meinung, dass es »Paulus verboten war, nach Jerusalem zu gehen. Daher ist offensichtlich, dass er sich nicht im Willen des Herrn befand« (*Bible Questions Answered*, Hrsg. R.P. Polcyn, überarbeitete Aufl. [Grand Rapids: Zondervan, 1979], S. 332). Doch dieser Standpunkt ist schwer aufrechtzuerhalten angesichts Gottes beständiger Treue zu ihm in all seinen Prüfungen. Als Paulus im Sanhedrin, vor Felix und Festus und selbst vor Herodes Agrippa II. stand, hatte er Möglichkeiten zum Zeugnis, die er nicht erhalten hätte, wäre er nicht zu einem *cause célèbre* (berühmten Rechtsfall) geworden.

Wäre Paulus vor dem gewalttätigen Pöbel am Tempel bewahrt worden, wenn er sich tatsächlich nicht im Willen Gottes befand? Wäre er in einem solchen Maß als Prediger vor Statthaltern und Königen gebraucht worden? Zur Zeit seiner Bekehrung hatte der Herr zu Hananias von Damaskus gesagt: »Geh hin! Denn dieser ist mir ein auserwähltes Werkzeug, meinen Namen zu tragen sowohl vor Nationen als Könige und Söhne Israels. Denn ich werde ihm zeigen, wie vieles er für meinen Namen leiden muss« (Apg 9,15-16). Es sieht klar danach aus, als wären Paulus' Inhaftierung und seine Prozesse in Cäsarea sowie sein späteres Erscheinen vor dem Kaiser Nero in Rom Gottes Mittel gewesen, um seine Absicht umzusetzen, die er Hananias so viele Jahre zuvor genannt hatte.

Paulus' Einstellung gegenüber den Gefahren und Leiden, die ihn in Jerusalem erwarteten, unterscheidet sich

nicht so sehr von der unseres Herrn Jesus, als er bei seiner letzten Reise nach Jerusalem die Aussicht hatte, dort Erniedrigung und den Tod am Kreuz zu erfahren. Es findet sich etwas nahezu Christusähnliches in der Art und Weise, wie Paulus in Anwesenheit der Ältesten von Ephesus über seine bevorstehenden Leiden sprach: »Aber ich achte mein Leben nicht der Rede wert, damit ich meinen Lauf vollende und den Dienst, den ich von dem Herrn Jesus empfangen habe: das Evangelium der Gnade Gottes zu bezeugen« (20,24). Als jemand, der für den Herrn Jesus vollkommen entbehrlich war, legte er sein Leben bereitwillig auf den Altar.

Nachdem wir alles berücksichtigt haben, sollten wir Apostelgeschichte 21,4 wohl nicht als ein absolutes Verbot verstehen, sondern nur als klare, unmissverständliche Warnung, nicht nach Jerusalem zu gehen – wenn Paulus die Gefahr vermeiden und sich nicht in ernsthafte Schwierigkeiten bringen wollte. Aber Paulus hatte die Kosten überschlagen und war bereit, alles zu riskieren, um sein Gelübde zu erfüllen und der ganzen Gemeinde Gottes ein Beispiel für furchtlosen Mut zu liefern. Die anschließenden Ereignisse scheinen deutlich zu machen, dass er tatsächlich Gottes gutem, wohlgefälligem und vollkommenem Willen für sein Leben folgte.

Römer

War der Pharao unter Berücksichtigung von Römer 9,17 wirklich für seine Rebellion gegen Gott verantwortlich?

Römer 9 widmet sich größtenteils einer Besprechung der souveränen Gnade Gottes und wie sie in Bezug auf die Auserwählten (d.h. jene, die zur Errettung auserwählt wurden) und die Nicht-Auserwählten wirkt. Dieser Grundsatz der freien und souveränen Gnade wird dem anderen Grundsatz, dem der Errettung durch gute Taten, gegenübergestellt. Er taucht zum ersten Mal in Verbindung mit der göttlichen Erwählung von Jakob und der Zurückweisung von Esau auf, noch bevor diese beiden Zwillinge geboren wurden (V. 13). Danach finden wir ihn beim Pharao des Exodus, über den Gott sagte: »Eben hierzu habe ich dich erweckt, damit ich meine Macht an dir erzeige und damit mein Name verkündigt werde auf der ganzen Erde« (V. 17; ein Zitat aus 2Mo 9,16).

An diesem Punkt erhebt Paulus den bekannten Einwand, der seitdem immer wieder hervorgebracht wurde: »Du wirst nun zu mir sagen: Warum tadelt er noch? Denn wer hat seinem Willen widerstanden?« (Röm 9,19). Anschließend führt er zwei Überlegungen an: (1) Das begrenzte Geschöpf, welches sein ganzes moralisches Verständnis vom unendlichen Schöpfer bekommen hat, ist vollkommen unfähig, über ihn zu richten oder seine Rechtsprechung in Frage zu stellen (V. 20); (2) Gott weiß am besten, wie er seine Herrlichkeit im Umgang mit beiden Sorten von Menschen zum Ausdruck bringt: den »Gefäßen des Zorns« (V. 22) und »den Gefäßen des Erbarmens« (V. 23). In seiner arroganten Missachtung des Gottes der Hebräer (2Mo 5,2) repräsentiert der Pharao die Gefäße des Zorns. Gott ertrug seine Missachtung, seine Blasphemie und die wiederholten Verstöße gegen seine Versprechen an Israel. Und Gott gab ihm eine Möglichkeit nach der anderen, die Hebräer aus Ägypten ziehen zu lassen, ohne dass jemand sein Leben verlieren musste. Als Gottes Geduld schließlich aufgebraucht war, schüttete der Herr seinen Zorn über dem Pharao und dem ganzen ägyptischen Volk aus. In der Nacht des ersten Passas wurde das erstgeborene Kind (auch in den Tierherden des Pharaos) in jeder Familie getötet – der Kronprinz eingeschlossen.

Die »Gefäße des Erbarmens« bestanden nicht unbedingt aus »guten« Menschen, die Gottes Gunst durch ihr vorbildliches Leben und ihren tugendhaften Charakter verdient hatten. Im Gegenteil: Diese Gefäße waren wahre Gläubige sowohl aus den Juden als auch aus den Heiden, die auf Gottes Ruf mit Buße und Glauben reagierten (Röm

9,23-24). Paulus beendet das Thema mit der folgenden Bemerkung über Gottes Gnade: »Was wollen wir nun sagen? Dass die Nationen, die nicht nach Gerechtigkeit strebten, Gerechtigkeit erlangt haben, eine Gerechtigkeit aber, die aus Glauben ist; Israel aber [er meint die Mehrheit der Juden, die Christi Ansprüche ablehnte], das einem Gesetz der Gerechtigkeit nachstrebte, ist nicht zum Gesetz gelangt« (V. 30-31).

Entsprechend der Lehrauffassung in diesem Kapitel können wir folgende Antwort hinsichtlich der Schuld des Pharaos (wahrscheinlich war es Amenophis II.) geben: Gott kannte die negative Reaktion des Pharaos auf Moses Bitte im Voraus (2.Mose 3,19 enthält Gottes Prophezeiung an Mose am brennenden Dornbusch: »Aber ich weiß wohl, dass der König von Ägypten euch nicht ziehen lassen wird, auch nicht durch eine starke Hand gezwungen.«). Angesichts dieser vorausgesehenen Weigerung des Pharaos wollte Gott »sein Herz verstocken«, so dass er dem hebräischen Volk nicht einmal gestattete, Ägypten für ein religiöses Fest in der Wüste zu verlassen (2Mo 4,21). Die offensichtliche Absicht dieser Herzensverhärtung war es, Israel von jeglicher Verpflichtung zu einem Verbleib in Ägypten zu befreien. Nachdem der König neun Mal sein Wort gebrochen hatte, gab es für sie keine moralische Verpflichtung mehr zu bleiben. Aber bei der zehnten und letzten Plage, die Ägypten heimsuchte, nahm Gott dem erstgeborenen Sohn des Pharaos das Leben.

Noch eine wichtige Bemerkung über den Pharao: Gott verstockte das Herz des Königs erst, nachdem dieser sein Herz selbst verhärtete, indem er Moses Gesuch zum ersten Mal ablehnte. »Wer ist der HERR, dass ich auf seine Stimme hören sollte, Israel ziehen zu lassen? Ich kenne den HERRN nicht und werde Israel auch nicht ziehen lassen« (2Mo 5,2). Nachdem er aus freiem Willen die Bitte von Mose und Aaron abgelehnt hatte, begann Gott, sein Herz so sehr zu verhärten (7,3.13.22; 8,15 usw.), dass der Pharao geradezu unvernünftig wurde. Ein ums andere Mal beschmutzte der König seine Ehre, indem er sein Wort gegenüber Mose brach, während eine Plage nach der anderen kam und ging. Die Abfolge der kausalen Zusammenhänge ist hier in etwa dieselbe wie in Römer 1,19-26. Erstens: Durch allgemeine Offenbarung empfing die Menschheit ein Grundwissen von Gottes ewiger Macht und seinem göttlichen Wesen. Dennoch ehrten sie ihn weder als den Allerhöchsten, noch gaben sie ihm ihren Dank (V. 21), vielmehr wurden sie stolz auf ihre eigene Weisheit und fielen somit in geistliche Torheit (V. 22). »Darum hat Gott sie dahingegeben in den Begierden ihrer Herzen in die Unreinheit ... sie, welche die Wahrheit Gottes in die Lüge verwandelt und dem Geschöpf Verehrung und Dienst dargebracht haben statt dem Schöpfer« (V. 24-25). Dieselbe Verhärtung, wie sie beim Pharao im Besonderen beschrieben wird, geschah auch im Herzen der Menschheit im Allgemeinen.

Kehren wir zu Römer 9,17 zurück (»Eben hierzu habe ich dich erweckt, damit ich meine Macht an dir erzeige«), dann sehen wir Gottes Plan, durch den er nicht nur mit der Rebellion des Menschen fertig wird, sondern sie auch in eine Gelegenheit verwandelt, sowohl seine Gerechtigkeit zu zeigen als auch seine Gnade zu erweisen. Trotz all seiner Versprechen, die er ihnen hinsichtlich ihrer Freilassung gab, verweigerte der Pharao den versklavten Hebräern jegliches Zugeständnis. Doch diese Unnachgiebigkeit diente nur dazu, einen klaren Bruch mit Ägypten zu rechtfertigen. Die ägyptische Regierung hatte keinen Anspruch mehr auf sie, und die Israeliten unterlagen keiner moralischen Verpflichtung, in die Sklaverei zurückzukehren, nachdem ihr Anbetungsdienst in der Wüste beendet war (dies war ursprünglich alles, was sie laut 2.Mose 5,1 erbeten hatten). Nun hatten sie die Freiheit, zu gehen und nie mehr wiederzukommen, während Ägypten über seine verlorene Ernte, sein Vieh und seine erstgeborenen Söhne wehklagte. Durch diese schrecklichen Heimsuchungen, von denen alle Nachbarvölker erfuhren, wurde die Furcht des allmächtigen Jahwe in ihre Herzen geprägt; und sie nahmen Notiz von Israels besonderem Status als einem Volk, das mit dem einen wahren Gott – wie er sich selbst geoffenbart hatte – in einem Bundesverhältnis stand.

Von diesem speziellen Beispiel des Pharaos wenden wir uns nun den größeren Fragen zu, die das Spannungsfeld zwischen Prädestination und freiem Willen, zwischen souveräner Gnade und menschlicher Verantwortung für Sünde prägen. In Bezug auf die endgültige Verantwortung für das Böse führt uns Gottes Souveränität zu einem scheinbaren Problem. Römer 9,19 drückt es ziemlich offen aus: »Du wirst nun zu mir sagen: Warum tadelt er noch? Denn wer hat seinem Willen widerstanden?« Wenn es stimmt, dass Gott dem Gnade schenkt, dem er sie schenken will, und den verhärtet, den er verhärten will, müssen wir dann nicht folgern, dass der Mensch von der letztendlichen Verantwortung für seine Sünde befreit ist? Geht nicht die endgültige Verantwortung für ihre spätere Sündhaftigkeit und ihre Unfähigkeit zur Buße auf Gottes eigene Entscheidung zurück? Ist es daher nicht Gottes Verantwortung, wenn er sich dazu entschloss, zwei Arten von Menschen zu schaffen, die Auserwählten und die Verdammten, und sie nur innerhalb ihres Wesens, mit dem sie geschaffen wurden, frei reagieren können – ein Wesen, das vorherbestimmt wurde, ohne dass sie es sich selbst aussuchen konnten? Bedeutet das nicht, dass Gott selbst der Urheber der Sünde ist?

Dies aber läuft der klaren Lehre der Schrift zuwider: »Denn du bist nicht ein Gott, der an Gottlosigkeit Gefallen hat; bei dir darf ein Böser nicht weilen« (Ps 5,5). »Du hast zu reine Augen, um Böses mitansehen zu können, und Verderben vermagst du nicht anzuschauen« (Hab 1,13). »Niemand sage, wenn er versucht

wird: Ich werde von Gott versucht. Denn Gott kann nicht versucht werden vom Bösen, er selbst aber versucht niemand. Ein jeder aber wird versucht, wenn er von seiner eigenen Begierde fortgezogen und gelockt wird« (Jak 1,13-14). Der oft zitierte Vers in Jesaja 45,7 (»der Frieden wirkt und das Unheil schafft«, was in der engl. KJV leicht missverstanden werden kann, da anstatt »Unheil« das Wort »evil« [»Böse«] steht) lehrt, dass Gott ein moralisches Universum geschaffen hat, in dem auf Unrecht Bestrafung folgt. Das Schlüsselwort hier lautet *rā'*, welches das ganze Spektrum von Schlechtigkeiten abdeckt, von betrüblichen Widrigkeiten über Katastrophen und Unglücksfälle, die die Guten wie die Bösen gleichermaßen ereilen, bis hin zu dem moralisch Bösen an sich. Aber in diesem Zusammenhang, wo ein gegensätzliches Begriffspaar vorangeht (»Licht« und »Finsternis«), ist die Auslegung, dass *rā'* nicht das Gegenteil zu Güte oder Tugend bildet, sondern zu *šālôm* (»Frieden« oder »Wohlfahrt«) mit Sicherheit richtig. Die UELB enthält: »Den Frieden [oder ›die Wohlfahrt‹] mache und das Unglück schaffe«; die SCH: »der ich Frieden gebe und Unglück schaffe«; und die LUO: »der ich Frieden gebe und schaffe das Übel.« Somit liefert Jesaja 45,7 nicht den geringsten Hinweis darauf, dass Gott der letztendliche Urheber des Bösen ist.

Vielleicht sollte an dieser Stelle noch hinzugefügt werden, dass Gott als Schöpfer eines moralischen Universums die »Möglichkeit« von moralisch Bösem geschaffen hat. So etwas wie moralische Güte kann es nicht geben, sofern nicht auch die Möglichkeit von moralisch Bösem besteht. Ohne die freiwillige Entscheidung für das Richtige kann es so etwas wie Tugend nicht geben. Aber die Freiheit, das Gute zu wählen, beinhaltet notwendigerweise auch die Freiheit, sich für das Böse zu entscheiden – mit all den schrecklichen Folgen, die diese Entscheidung mit sich bringt. Es kann keine echte Liebe geben, wenn nicht auch die Möglichkeit von Ablehnung und Hass bestehen würde. Wenn Gott also Engel und Menschen mit der Absicht schuf, sie zu lieben und mit ihnen Gemeinschaft zu haben, mussten sie das Vorrecht besitzen, sich dafür entscheiden zu können, ihn zu lieben. Doch solange es nicht die Möglichkeit gibt, Liebe abzulehnen, besteht auch nicht die Möglichkeit, Liebe zu erwidern. Ohne diese Wahlfreiheit gibt es keine Moral und keine Liebe, sondern nur eine automatisierte, mechanische Reaktion. Dieses Verständnis soll helfen, oft gestellte Fragen zu beantworten: Warum erlaubte Gott es, dass es ein Wesen wie den Satan gibt? Warum erlaubte Gott ihm, in Form der Schlange an Eva heranzutreten? Warum machte Gott Adam und Eva nicht vollkommen gut, so dass sie der Versuchung überhaupt nicht nachgeben konnten? Die Antwort auf all diese Fragen lautet: Ohne die Möglichkeit zum Bösen gäbe es nicht die Möglichkeit zum Guten.

Es gibt noch ein weiteres wichtiges Merkmal in Bezug auf den Menschen,

das wir nicht übersehen sollten. 1.Mose 1,27 erklärt, dass Gott den Menschen in seinem Bild geschaffen hat. Das bedeutet: Der Mensch sollte Gott in seiner moralischen und geistigen Struktur ähnlich sein – bis zu dem Maß, wie das Begrenzte dem Unbegrenzten überhaupt gleichen kann. Gott ist gut, in ihm ist nichts Böses und keinerlei Betrug zu finden. Er ist so, und keine äußere Kraft hat ihn so gemacht. Er kann gar nicht anders sein als gut. Man könnte die Frage stellen, ob es außerhalb von Gott irgendeinen moralischen Maßstab geben könnte, an dem man seine Güte messen oder beurteilen kann. Aber natürlich ist Gottes Wille frei und kann von keiner äußeren Autorität oder Macht bestimmt werden. Könnte es dann nicht sein, dass auch der Mensch, der im Bilde Gottes geschaffen wurde, über eine analoge Entscheidungsfähigkeit verfügt – aufgrund der er moralisch dafür verantwortlich gemacht werden kann, dass er sich selbst über Gott stellt, so wie alle Nachkommen von Adam es getan haben? Daher folgern wir, dass der Mensch für seine Sünde absolut verantwortlich ist und Gott keinerlei Verantwortung für sie trägt. Wenn Gott die ganze Menschheit aufruft, Buße zu tun, sich im Glauben zu ihm zu wenden und sich ihm vollkommen zu unterstellen (Apg 17,30-31: »Er gebietet jetzt den Menschen, dass sie alle überall Buße tun sollen, weil er einen Tag festgesetzt hat, an dem er den Erdkreis richten wird in Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat.«), ist dies ein ernst gemeintes Angebot an alle Menschen auf der Erde, Vergebung und neues Leben zu empfangen – ein Angebot, für das sie bei Ablehnung zur Verantwortung gezogen werden.

Andererseits beinhaltet der Grundsatz der souveränen Gnade die totale Verwerfung menschlicher Anstrengungen, um errettet zu werden oder sich Gottes Gunst zu verdienen. »Gnade« bedeutet: Gott hat alles getan, ohne dass ein Mensch ihm dabei geholfen hätte. Die Errettung muss als ein freies und völlig unverdientes Geschenk angenommen werden, da der Mensch alle Ansprüche verwirkt hat, sich durch eigene Anstrengungen selbst zu rechtfertigen. »Denn aus Gnade seid ihr errettet durch Glauben, und das nicht aus euch, Gottes Gabe ist es; nicht aus Werken, damit niemand sich rühme« (Eph 2,8-9). »Er errettete uns, nicht aus Werken, die, in Gerechtigkeit vollbracht, wir getan hätten, sondern nach seiner Barmherzigkeit« (Tit 3,5). Das bedeutet, dass nichts, was wir Gott in Bezug auf unseren Charakter, unseren Dienst oder unsere gerechten Taten anbieten könnten, in irgendeiner Weise zu unserer Errettung beiträgt. Jene, die wirklich errettet sind, empfangen Christus selbst (Joh 1,12) als ihren Erlöser und Herrn (Röm 10,9-10); und aus der Kraft seines innewohnenden Heiligen Geistes (Kol 3,1-4) bringen wir gerechte Werke und Güte hervor, die das Leben Christi in uns erkennen lassen. (»Denn wie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot« [Jak 2,26].)

Das Werk der Heiligung im Leben des wiedergeborenen Gläubigen geht jedoch im Wesentlichen auf das Wirken der Gnade Gottes zurück (Röm 8,10-11.14). Dieses umgestaltete Leben wird fortwährend die neun Früchte des Geistes Gottes hervorbringen (Gal 5,22-23), wenn die Lebensübergabe nicht nur eine Fälschung oder ein Selbstbetrug ist und das Kind Gottes seinen Körper beständig als lebendiges Opfer vor Gott darstellt (Röm 12,1). Auf diese Weise ist der Gläubige nicht länger gleichförmig mit dieser Welt, sondern wird verwandelt durch die Erneuerung seines Sinnes durch das Wirken des innewohnenden Geistes Christi (V. 2).

Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, dass der Mensch nichts zu seiner Errettung beiträgt. Selbst der errettende Glaube ist ein Geschenk Gottes, und Gott empfängt die ganze Ehre für die Bekehrung des Sünders (Eph 2,9). Alles, was der unerrettete Mensch tun kann, ist, sich den Ansprüchen Christi zu stellen und seiner Gnade zuzustimmen. Diese Reaktion ist nicht vergleichbar mit eigenen Verdiensten; es ist nur die Handlung eines Bettlers, der seine leere Hand ausstreckt, um etwas von seinem Wohltäter zu empfangen. Eine solche Tat hat nichts mit Verdiensten zu tun; der Bettler hat es dadurch nicht mehr verdient als ein anderer Bettler, der seine Hand in der Tasche behält. Das Geschenk wird aus Erbarmen und Gnade gegeben.

Diesen Versen zufolge hat Gott seine Erlösten von aller Ewigkeit her erwählt, noch »vor Grundlegung der Welt« (Eph 1,4). Das bedeutet, dass er nicht abwarten musste, was passieren würde; er, der alle Dinge vom Anfang bis zum Ende kennt, kennt auch die Reaktion jedes Menschen auf den Ruf Christi. Diese echten Gläubigen, die den geistlichen Tempel Christi, seinen Leib und seine geliebte Braut bilden, werden als das Liebesgeschenk des Vaters an den Sohn angesehen (Joh 17,6: »Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast. Dein waren sie, und mir hast du sie gegeben.«).

Auf welcher Grundlage hat Gott seine Auserwählten ausgesucht? Nicht aufgrund irgendwelcher Verdienste (Eph 2,8-9), sei es nun in Bezug auf ihren Charakter, ihre Taten oder ihren Glauben (im Sinne von Verdienst), sondern »wie er uns in ihm auserwählt hat« (Eph 1,4). Das scheint darauf hinzudeuten, dass Gott der Vater nur diejenigen erwählt hat, die *in* dem Sohn Jesus Christus sind. Doch gibt es ein Geheimnis hinsichtlich der Reaktion von Sündern auf den Ruf Christi. Natürlich können wir nicht *in* Christus sein, es sei denn, wir sind mit ihm im Glauben verbunden. Aber was bestimmt diesen Glauben? Warum nimmt einer von zwei Menschen Christus an, während der andere hartnäckig an seinen Sünden und seinem Eigenwillen festhält, obwohl beide gleichzeitig dieselbe Evangeliumsbotschaft vom selben Prediger gehört haben? In Johannes 6,37 sagte Jesus: »Alles, was mir der

Vater gibt, wird zu mir kommen, und wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen.« Das bedeutet: Nichts im Grundsatz der Erwählung oder Prädestination hält einen bußfertigen Sünder davon ab, zu Christus zu kommen und errettet zu werden.

In Johannes 6,44 sagt Jesus allerdings auch: »Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht.« Diejenigen, die zu Christus kommen, tun dies, weil Gottes Gnade in ihren Herzen wirkt. Gott der Vater zieht sie zu Gott dem Sohn als ihrem Herrn und Heiland. Das lehrt uns, dass wir Gott alle Ehre geben müssen für den Impuls in unserem Herzen, Christi Ruf zu folgen, wenn wir das Evangelium hören. Andernfalls könnten wir uns sagen: »Nun, in gewisser Hinsicht verdiene ich Gottes Gnade, weil ich auf ihn gehört habe, als er mich rief – im Gegensatz zu dem unbußfertigen Menschen, der das Evangelium gemeinsam mit mir gehört hat, aber Christus nicht annahm.« Nein, die Frage unserer Erwählung lässt keinen Raum für persönliche Verdienste. Es ist alles eine Sache von Gottes »Wohlgefallen«, und er empfängt die ganze Ehre, wenn ein Sünder errettet wird. Jeder, der den Herrn Jesus ablehnt, muss die ganze Schuld dafür tragen, dass er verdammt ist und verloren geht, aber alle Erretteten müssen Gott die Ehre geben für ihre Errettung und ihr neues Leben in Christus.

Zusammenfassend können wir sagen, dass Gott diejenigen, die errettet werden, von aller Ewigkeit her erwählt. Die einzige Grundlage seiner Entscheidung ist sein Wohlgefallen, ebenso wie der Sühnetod Christi die alleinige Grundlage für Freispruch und Rechtfertigung ist. Doch Gott erwählt niemals solche, die nicht an Christus glauben und dies auch nie tun werden; nur die, die glauben werden, bringt er zur Errettung zu Christus. Aber was einen Sünder veranlasst, sein Herz für Gottes Wahrheit zu öffnen und bereitwillig zu glauben, macht die Schrift nicht wirklich deutlich. Wir können nur sicher sein, dass Gott, der »nicht will, dass irgendwelche verloren gehen, sondern dass alle zur Buße kommen« (2Petr 3,9), die Entscheidung nicht für sie getroffen hat. Jeder Mensch trägt die volle Verantwortung für seine eigene Entscheidung. Und als Geschöpf, das im Bilde Gottes geschaffen wurde (und daher moralisch verantwortlich ist) und an dem Gottes Heiliger Geist wirkt (welcher allein echten, errettenden Glauben hervorrufen kann), muss der Mensch für sich selbst zwischen Leben und Tod entscheiden, zwischen Segen und Fluch. »So wähle das Leben, damit du lebst« (5Mo 30,19).

1. Korinther

Waren Elifas' Worte in Hiob 5,13 inspiriert?

In 1.Korinther 3,19 zitiert Paulus eine Aussage von Elifas aus Hiob 5,13: »Der [gemeint ist Gott] die Weisen fängt in ihrer List.« Das wirft ein interessantes Problem auf, da Jahwe in Hiob 42,7 zu Elifas sagt: »Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und gegen deine beiden Freunde: Denn ihr habt über mich nicht Wahres geredet wie mein Knecht Hiob.« Das lässt darauf schließen, dass die Ansichten von Hiobs »Tröstern« keine glaubwürdige biblische Lehre beinhalten. Der Kritiker Dewey Beegle beschreibt das Problem folgendermaßen: »In traditioneller Hinsicht wurde Elifas nie für inspiriert gehalten. Hiob, so wird behauptet, war die inspirierte Person. ... Anscheinend war es Paulus egal, wer diese Worte sprach und ob er inspiriert war. Für ihn war diese Feststellung wahr, und deshalb benutzte er sie als Argument« (*Scripture, Tradition and Infallibility* [Grand Rapids: Eerdmans, 1973], S. 194).

Dieser Kommentar berücksichtigt nicht, dass Paulus Elifas' Aussage als inspiriert behandelt, da er sie mit dem Ausdruck »es steht geschrieben« einleitet. Im ganzen Neuen Testament benutzen Christus, seine Apostel und die Evangelisten Markus und Lukas die Formel »es steht geschrieben«, um zuverlässige Schriftstellen zu zitieren und dadurch einen Aspekt der Wahrheit zu beweisen. Man kann zu Recht schlussfolgern, dass auch die in diesem Fall zitierte Bibelstelle als absolut glaubwürdig und zuverlässig angesehen wird. Das soll daran erinnern, dass viele der allgemeinen Grundsätze, die die Tröster im Gespräch mit Hiob vorbrachten, an sich wahr waren, auch wenn sie in Hiobs Situation unangebracht erschienen und ihm implizit Unrecht taten. Aber wir sollten daran denken, dass Hiob selbst zu ihnen sagte: »Wer wüsste dies (d.h. diese religiösen Platitüden, die sie ihm predigten) nicht?« (12,3).

Auch Hiob drückte in seinen Reden Ansichten aus, die denen seiner »Tröster« sehr ähnlich waren. Sofern sie Gottes Gerechtigkeit und seine Bereitschaft, den bußfertigen Sünder wieder aufzunehmen, anerkannten, brachten sie Gottes Wahrheit zum Ausdruck. Indem sie aber darauf bestanden, dass Gott kein Unglück über Hiob kommen lassen würde, es sei denn, er hatte sich einer abscheulichen, nicht bekannten Sünde schuldig gemacht, stellten sie Gottes Vorsehung falsch dar. In Wirklichkeit benutzten sie ihn für ihre Errettung-aus-Werken-Auffassung und machten ihn zum Schutzpatron ihrer eigenen Selbstrechtfertigung.

Es sollte ebenso herausgestellt werden, dass Hiob in seinem Ärger und seiner Frustration nicht nur Wahres über Gott sagte. In 10,3 beklagt sich Hiob bei Gott: »Ist das gut für dich, dass du Unterdrückung übst, dass du die Arbeit deiner Hände verwirfst und dein Licht über dem Rat der Gottlosen leuchten lässt?« Auch in 16,12-13 beschuldigt er Gott, herzlos und grausam mit ihm zu handeln. Wir sollten auch festhalten, dass selbst ein normalerweise nicht inspirierter Sünder wie Kaiphas gelegentlich eine Aussage wie diejenige in Johannes 11,50 machen konnte: »Es ist euch nützlich, dass ein Mensch für das Volk sterbe und nicht die ganze Nation umkomme.« Johannes bemerkt daraufhin: »Dies aber sagte er nicht aus sich selbst, sondern da er jenes Jahr Hoherpriester war, weissagte er, dass Jesus für die Nation sterben sollte« (V. 51).

In allen Büchern der Bibel müssen die enthaltenen Aussagen sorgfältig in ihrem Zusammenhang untersucht werden, um herauszufinden, ob der Verfasser sie für zuverlässig und inspiriert hält oder ob er sie einfach als eine genaue Aufzeichnung der nichtinspirierten Äußerungen eines Ungläubigen oder Satans selbst darstellt. All diese Unterscheidungen sind in der Lehre der biblischen Unfehlbarkeit enthalten.

Wie können 1.Korinther 7,12 und 7,40 mit der unfehlbaren Autorität der paulinischen Briefe in Einklang gebracht werden?

Diese beiden Verse präsentieren einen geringfügig anderen Faktor von Paulus' apostolischer Autorität und werden daher getrennt behandelt. In dem mit Vers 8 beginnenden Abschnitt bespricht Paulus die Frage, ob ein Christ ledig bleiben oder heiraten soll. Er spielt auch auf die Alternativen für verheiratete Paare an, die miteinander nicht zurechtkommen. In den Versen 10-11 zitiert er eine ausdrückliche Anordnung des Herrn Jesus während seines irdischen Dienstes (Mt 5,32; 19,3-9), die einem verheirateten Paar eine Trennung verbietet, d.h. die Ehefrau soll ihren Mann nicht verlassen und der Ehemann soll seine Frau nicht wegschicken, um sich von ihr scheiden zu lassen. (Matthäus 5,32 erlaubt Scheidung nur aufgrund von Hurerei.) In 7,12 geht Paulus dann zu der Frage über, ob Paare, die sich auf diese Weise getrennt haben, nun frei sind, jemand anderen zu heiraten. Er schenkt der Tatsache Beachtung, dass Jesus nie ausdrücklich über diese Frage gesprochen hatte (auch wenn Matthäus 5,32 deutlich als Verbot einer solchen zweiten Ehe verstanden werden muss).

Entweder weil er eine Schlussfolgerung (obgleich eine nahezu unausweichliche) aus Christi Anordnung über Ehescheidung zieht oder weil er eine Offenbarung des göttlichen Willens über eine spezielle Art von ehelicher Belastung empfangen hatte, macht Paulus klar, dass das, was er sagen wollte, kein Zitat aus dem Mund Jesu war. Deshalb sagt er: »Den Übri-

gen aber sage ich, nicht der Herr ...« Jesus hat nie darüber gesprochen, was zu tun war, wenn die eine Hälfte des Ehepaares errettet wird und die andere dem Evangelium ablehnend gegenübersteht. Somit musste Paulus einen Unterschied zwischen dem ausdrücklichen Scheidungsverbot (das Christus eindeutig ausgesprochen hatte) und einer logischen und notwendigen Schlussfolgerung machen, die Paulus (unter dem Einfluss des Heiligen Geistes) in Bezug auf die Not der disharmonischen Ehepartner gezogen hatte.

In den inspirierten paulinischen Aufzeichnungen finden sich natürlich viele Offenbarungen Gottes, die sich häufig mit Angelegenheiten befassen, zu denen sich unser Herr während seines irdischen Wirkens nicht äußerte. Aber da Paulus seine Lehren allesamt durch die Offenbarung des auferstandenen Christus mittels des Heiligen Geistes empfangen hatte, waren sie ebenso maßgeblich wie alle Worte Jesu, die er während seines irdischen Dienstes sprach. Mit anderen Worten: »Ich sage aber, nicht der Herr« ist der verbindlichen Autorität der paulinischen Lehre nicht entgegengesetzt (weder hier noch an irgendeiner anderen Stelle in seinen Briefen), sondern beschäftigt sich nur mit der Frage, ob er einen festgehaltenen Ausspruch Christi vor dessen Auferstehung und Himmelfahrt zitieren kann.

In 1.Korinther 7,40 gibt Paulus seinen Rat an jene, die sich nicht sicher sind, ob sie heiraten sollen: »Glückseliger ist sie [d.h. eine Frau, die ihren Ehemann durch den Tod verloren hat] aber, wenn sie so bleibt [d.h. als Witwe], nach meiner Meinung; ich denke [*dokō*] aber, dass auch ich Gottes Geist habe [d.h. während ich diese Meinung äußere].« *Dokō* (von *dokeō*) beinhaltet den Gedanken von »erachten«, »annehmen« oder »der Meinung sein, dass«. Es drückt nicht notgedrungen eine Ungewissheit oder Unsicherheit des Redenden aus, sondern betont einfach nur seine persönliche Meinung oder Überzeugung. *Dokeō* deutet nicht an, dass der Rechtmäßigkeit der Meinung etwas abträglich wäre. In Johannes 5,39 sagt Christus beispielsweise seinen Zuhörern: »Ihr erforscht die Schriften, denn *ihr meint*, in ihnen ewiges Leben zu haben.« Das Wort *dokeite* (»ihr meint«) unterstellt Christus nicht etwa Unsicherheit, ob ewiges Leben in den heiligen Schriften zu finden ist, denn daran glaubte er ohne Zweifel. Aber er benutzt *dokeite*, um zu betonen, dass sie das, was tatsächlich wahr war, glaubten.

Berechtigt 1.Korinther 7,10-16 zur Ehescheidung mit dem Ziel, den Partner zu verlassen?

1.Korinther 7,10-16 befasst sich in erster Linie mit der Situation, die entsteht, wenn sich ein Ehepartner zum christlichen Glauben bekehrt, der andere jedoch weiterhin ungläubig bleibt. Aufgrund vollkommen veränderter Aussichten und Ideale des erretteten Partners ergeben sich zwangsläufig deutli-

che Meinungsverschiedenheiten mit der unerretteten Hälfte. Der junge Christ, der den Wunsch nach einer heiligen Lebensführung verspürt, könnte auf den Gedanken kommen, dass es besser sei, sich von seinem Ehepartner zu trennen, um so die Probleme zu beenden, die durch Uneinigkeit und Missverständnisse entstehen und das Zuhause spalten.

Vor diesem Hintergrund sollten wir die Verse 10-13 verstehen, die den christlichen Ehemann anweisen, seine unbekehrte Frau nicht zu entlassen (*aphienai*), und die christliche Ehefrau, sich von ihrem ungläubigen Mann nicht »scheiden zu lassen« (*chōristhēnai apo*, wörtl. »sich trennen von«). Mit anderen Worten: Die Initiative zur Ehescheidung muss immer vom unerretteten Partner ausgehen, nicht vom Christen. Der Apostel zeigt auf, dass der Ungläubige unter den Einfluss des Heiligen Geistes kommt, solange beide unter demselben Dach leben; in diesem Sinn ist der ungläubige Partner durch den Christen »geheiligt«. 1.Petrus 3,1-2 veranschaulicht, wie das neue, veränderte Leben des Gläubigen Druck auf das Gewissen des Ungläubigen ausübt: »Ebenso ihr Frauen, ordnet euch den eigenen Männern unter, damit sie, wenn auch einige dem Wort nicht gehorchen, ohne Wort durch den Wandel der Frauen gewonnen werden, indem sie euren in Furcht reinen Wandel angeschaut haben!«

Weiter weist der Apostel darauf hin, dass die Kinder in diesem geistlich geteilten Zuhause in eine besondere Beziehung zu Gott treten, die sie als »heilig« (*hagia*) darstellt statt als unrein (*akatharta*), so wie es die Kinder von Ungläubigen zwangsläufig sind (1Kor 7,15). Nicht, dass diese Kinder bereits wiedergeboren wären, doch sie gehören zum Herrn in derselben Weise, wie Isaak dem Herrn gehörte, als Abraham ihn eine Woche nach seiner Geburt beschnitt (1Mo 17,12; 21,4). (Beachten Sie, dass Ismael mit dreizehn Jahren auch beschnitten wurde, sich als Heranwachsender aber vom Herrn entfernte und möglicherweise den Segen des Bundes verwirkte; vgl. 1Mo 16,12).

1.Korinther 7 lehrt, dass ein geistlich geteilter Haushalt nicht zwangsweise unter demselben Dach zusammenleben muss, wenn Entfremdung oder Bitterkeit so stark sind, dass der unerrettete Teil nicht länger bei seinem christlichen Ehepartner bleiben will. Vers 15 sagt: »Wenn aber der Ungläubige sich scheidet, so scheide er sich. Der Bruder oder die Schwester [d.h. der christliche Ehepartner] ist in solchen Fällen nicht gebunden; zum Frieden hat uns Gott doch berufen.« Im anschließenden Vers macht Paulus deutlich, dass es keine Garantie für eine Wende zum Besseren gibt, wenn sich der Christ dazu entschließt, Druck und Beschimpfungen vonseiten des ungläubigen Partners zu ertragen. Auch eine solch selbstaufopfernde Hingabe könnte sich für die Bekehrung des unerretteten Ehepartners als vergeblich herausstellen.

Dieser Abschnitt hat zu reichlich Gesprächsstoff über das Thema Ehescheі-

dung geführt. Matthäus 5,32 und 19,9 nennen »Hurerei« (*porneia*) deutlich als einen berechtigten Grund für eine Scheidung, da der Ehe durch ein ehebrecherisches Verhältnis mit einer dritten Person eine tödliche Wunde zugefügt wurde. Die Stellen aus Matthäus sprechen von Wiederheirat nach der Trennung des ursprünglichen Ehepaares (in einem solchen Fall musste der schuldige Teil nach dem mosaischen Gesetz gesteinigt werden, zusammen mit dem Liebhaber oder der Geliebten; vgl. 3Mo 20,10; 5Mo 22,24). Doch in 1.Korinther 7 ist nicht die Rede von einer zweiten Ehe des unschuldigen Partners. Im Gegenteil, in Vers 11 wird ausdrücklich gesagt: »Wenn sie [die getrennt lebende, gläubige Frau] aber doch geschieden ist, so *bleibe* sie *unverheiratet* oder versöhne sich mit dem Mann« (Hervorhebung durch den Autor). Fraglos gilt dasselbe auch für einen Mann, der von seiner unbekehrten Frau gezwungen wurde, sie zu verlassen.

Eine Trennung ist erlaubt, wenn die beiden nicht harmonisch zusammenleben können, aber das Verlassen des Partners allein ist kein Grund zur Ehescheidung. Hat eine solche Trennung für einen längeren Zeitraum Bestand, kann sich der ungläubige Ehepartner normalerweise nach den zivilrechtlichen Bestimmungen scheiden lassen und jemand anderen heiraten. Nach Matthäus 5,32 und 19,9 wäre dies natürlich Ehebruch; dann hätte der unschuldige Teil auch die Freiheit, sich wieder zu verheiraten. Aber bis dies geschieht, ist keine zweite Heirat möglich, ohne die Autorität Christi zu übergehen. Allein das Verlassen des Ehepartners ist kein Scheidungsgrund.

In diesem Zusammenhang gibt es noch zwei weitere Fragen zu klären. Angenommen, der unbekehrte Partner hat jahrelang kein sexuelles Verhältnis mit einem anderen – muss der christliche Partner weiterhin getrennt leben? Oder nehmen wir an, die Kinder sind in einem Alter, in dem sie ein Zuhause mit zwei Elternteilen benötigen, um sich normal und gesund entwickeln zu können. Derartige Situationen treten häufig auf und bringen ernste und leidvolle Probleme mit sich. Oft erscheint die Möglichkeit, einen passenderen Partner oder vielleicht sogar einen anderen Gläubigen zu heiraten, sehr attraktiv. Würde es nicht mehr Gutes bringen, als Schaden anrichten, diesen leichteren Weg zu wählen, der dem Heranwachsen und der Entwicklung der Kinder förderlicher ist? Die Antwort auf diese Frage ist dieselbe wie in jeder anderen Situation, in der es leichter erscheint, ein Problem so zu lösen, wie es ein Ungläubiger unter denselben Umständen tun würde. Der vollständige Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Willen Gottes und das absolute Vertrauen in Gottes Treue stehen hier auf dem Spiel. Noch wichtiger als unser Glück, das ungläubige Menschen für den absoluten Wertmaßstab halten, ist die Prüfung des Glaubens und der Treue zu unserem Herrn und Heiland Jesus Christus.

Gott hat uns nicht dazu berufen, glücklich zu sein, sondern dazu, ihm voller Integrität und Hingabe nachzufolgen. Hebräer 11,35 ehrt das Andenken jener alttestamentlichen Gläubigen, die »aber gefoltert wurden, da sie die Befreiung nicht annahmen, um eine bessere Auferstehung zu erlangen«. Die Verse 36-38 beschreiben die furchtbaren Verfolgungen und Entbehrungen, die sie um des Herrn willen ertrugen; in Vers 39 heißt es dann, dass »diese alle ... durch den Glauben ein Zeugnis erhielten«. Keiner von ihnen genoss das, was die Welt »Glück« nennt, sondern etwas weitaus Wichtigeres: Gottes »Zeugnis«. Sicher trifft dies auf die Enttäuschung und Frustration eines unglücklichen Ehelebens zu. Der Ehepartner, der das Beste aus seiner Situation als allein erziehendes Elternteil macht, büßt zwar sein Glück ein, aber die Gunst und Anerkennung Christi werden dem gläubigen Elternteil – und sogar den Kindern – am Ende mehr bedeuten als eine zweite Ehe, für welche die Schrift keinen Scheidungsgrund liefert.

Die zweite Frage bezieht sich auf ein Ehepaar, das verheiratet war und sich scheiden ließ, bevor beide den Herrn kennen lernten. Was ist, wenn die Scheidung nicht wegen Hurerei vollzogen wurde oder weil beide ihr Ehegelübde verletzten? Angenommen, einer von ihnen – oder beide – heiratet einen zweiten Partner und kommt später zum Glauben: Was sollte der Jungbekehrte tun? Sollte er bemüht sein, die zweite Ehe zu beenden und den ursprünglichen Partner davon zu überzeugen, die erste Ehe wieder aufzunehmen? Haftet dem jungen Christen nun für den Rest seines Lebens Schuld an, wenn der erste Ehepartner nicht einwilligt? Nicht, wenn er alles unternommen hat, um die eheliche Gemeinschaft wiederherzustellen. (Von einem bekehrten Räuber würde man sicherlich erwarten, dass er seinem Opfer den Diebstahl in vollem Umfang erstattet. Ebenso müsste ein Verleumder natürlich seine Lüge bekennen und die Person um Vergebung bitten, der er vor seiner Bekehrung Unrecht tat.)

In einigen Fällen könnte die Wiederherstellung der Ehe zu noch größerem Unrecht führen als die ursprüngliche Sünde. Wenn es beispielsweise Kinder aus der zweiten Ehe gibt, wäre es ihnen gegenüber ungerecht, wenn eine Rückkehr zum ersten Ehepartner angestrebt werden würde. Das brächte mit Sicherheit mehr Schaden als Nutzen. Unter solchen Umständen scheint die einzig ehrenhafte Möglichkeit, dem zweiten Ehepartner treu zu bleiben und die Kinder aus dieser Verbindung »in der Zucht und Ermahnung des Herrn« aufzuziehen. Dennoch müssten diese Kinder früher oder später über die zuvor begangenen Fehler ihrer Eltern unterrichtet und in Christi Maßstäben für die Ehe unterwiesen werden.

Selbst wenn die zweite Ehe aufrechterhalten wird, ist die klare Lehre von 1.Timotheus 3,2.12, dass Gemeindemitarbeiter wie z.B. Älteste und Diener

nicht Gläubige sein dürfen, die dem Kriterium, »Mann einer Frau« zu sein, nicht entsprechen, denn jeder, der zu einem solchen Amt ernannt wird, »muss untadelig sein«. (Natürlich haftet dem Witwer, der wieder heiratet, nichts Untadeliges an, vorausgesetzt, er heiratet eine Witwe oder eine andere Frau, die nicht geschieden ist. Folglich soll die Forderung, »Mann einer Frau« zu sein, nur Männer ausschließen, die geschieden oder Polygamisten sind.) Ein ernsthafter Christ, der wiederverheiratet ist, hat nicht unbedingt das Recht auf ein Amt als Gemeindeältester oder –diener, auch wenn er als wahrer Nachfolger Christi eine achtbare Rolle in anderen Bereichen des christlichen Dienstes spielen mag. Gemeinden oder Denominationen, die über diese Einschränkung hinwegsehen (einschließlich aller anderen positiven und negativen Erfordernisse in 1Tim 3,2-12), sind dem Wort Gottes ungehorsam und werden deshalb seiner Gunst verlustig gehen, bis die Sache richtig gestellt wird.

Wie können 1.Korinther 10,8 und 2.Mose 32,28 miteinander in Einklang gebracht werden?

In 1.Korinther 10,8 heißt es: »Auch lasst uns nicht Unzucht treiben, wie einige von ihnen Unzucht trieben, und es fielen an einem Tag dreiundzwanzigtausend.« Und 2.Mose 32,28 lautet: »Die Söhne Levis nun handelten nach dem Wort des Mose; und es fielen vom Volk an jenem Tage etwa dreitausend Mann.« Aus den vorangegangenen Versen von 2.Mose 32 erfahren wir, dass sich die Leviten bewaffnet hatten, um alle Anführer bei der Anbetung des goldenen Kalbes zu töten. Mose hatte sie um sich versammelt und ihnen in Vers 27 gesagt: »Geht im Lager hin und zurück, von Tor zu Tor, und erschlagt jeder seinen Bruder und seinen Freund und seinen Verwandten!« Die »dreitausend« fielen bei diesem Strafgericht durch das Schwert.

Paulus bezog sich auf die Gesamtzahl derer, die an diesem Tag umkamen, nicht nur durch das Schwert der Leviten, sondern auch durch die Plage, die Gott ins Lager sandte: »Und der HERR schlug das Volk mit Unheil dafür, dass sie das Kalb gemacht hatten, das Aaron gemacht hatte« (2Mo 32,35). Der Bericht in 2.Mose lässt die Zahl der Toten durch die Plage unerwähnt, erst in 1.Korinther wird sie genannt: dreiundzwanzigtausend. Vermutlich enthält diese Zahl auch die dreitausend, die durch das Schwert fielen, was bedeuten würde, dass zwanzigtausend Tote durch die Plage übrig bleiben.

Hier liegt keine Verwechslung mit 4.Mose 25,9 vor, wo die Zahl von 24 000 Toten angegeben wird, die an der Plage von Schittim starben. Da 1.Korinther 10,7 aus 2.Mose 32,6 zitiert, kann es keinen Zweifel daran geben, dass Paulus von dem Vorfall mit dem goldenen Kalb sprach und nicht von der ähnlichen Begebenheit in Schittim.

Was ist in 1.Korinther 15,29 mit der Taufe für die Toten gemeint?

Das Thema von 1.Korinther 15,16-32 ist die Berechtigung der christlichen Hoffnung auf die körperliche Auferstehung aller wahren Gläubigen. In intellektuellen griechischen Kreisen sowie unter den jüdischen Sadduzäern war die philosophische Meinung verbreitet, dass eine solche Wiederherstellung in körperlicher Gestalt unmöglich sei, wenn der physische Tod erst einmal eingetreten war. Dass nach dem Kreuzestod Jesu alttestamentliche Gläubige in körperlicher Gestalt von vielen Menschen gesehen wurden (Mt 27,52), wurde als Sinnestäuschung abgetan, die auf einem naiven Aberglauben beruhe. Doch in diesem ganzen Abschnitt zeigt der Apostel, dass die körperliche Auferstehung der Gläubigen am Ende der Zeiten durch die körperliche Auferstehung Christi garantiert wird.

In diesem Zusammenhang spricht Paulus über die persönliche Anwendung dieser freudigen Aussicht auf den einzelnen Gläubigen. Wenn ältere Christen im Sterben lagen und ihr Heimgang offensichtlich kurz bevorstand, versammelten sie ihre Lieben an ihrem Bett und baten die Unbekehrten eindringlich, mit Gott ins Reine zu kommen. »Meine Lieben, schon bald werde ich euch verlassen«, sagte der sterbende Heilige dann, »aber ich möchte euch alle im Himmel wiedersehen. Seid sicher, dass ihr mich dort treffen werdet! Denkt daran, dass niemand zum Vater kommt, außer durch einen echten und lebendigen Glauben an den Sohn. Öffnet euer Herz für Jesus!«

Nachdem sie das Sterbebett verlassen hatten, tief bewegt von der ernsten Ermahnung des Gläubigen, schenkten viele Unbekehrte dem Aufruf des Evangeliums ihre Aufmerksamkeit und nahmen Jesus als ihren Herrn und Heiland an. Mit den Unterweisungen ihrer geliebten Verstorbenen im Sinn bereiteten sie sich gemäß der Praxis ihrer örtlichen Gemeinde auf ein öffentliches Bekenntnis und die Taufe vor. Wenn sie diesen bedeutenden Schritt schließlich in Gegenwart von Zeugen taten, ließen sie sich in ganz realer Hinsicht »*für* die Toten taufen« (die Präposition *hyper* bedeutet in diesem speziellen Kontext »um ... willen« und nicht »für«) – auch wenn es ihr Hauptmotiv war, als Sünder, die einen Erlöser brauchten, mit Gott ins Reine zu kommen.

Im ersten Jahrhundert konnte kein Gläubiger, der Paulus' Brief las, den Ausdruck *hyper tōn nekrōn* (»um der Toten willen«) so verstehen, dass einem bereits toten Ungläubigen – ob er nun mit ihm verwandt war oder nicht – der Glaube eines lebenden Christen angerechnet werden könnte. Die gesamte Schrift macht deutlich, dass die errettende Gnade nur dem Gläubigen aufgrund seines persönlichen Glaubens zuteil wird. Der Glaube kann niemals von einer Person auf eine andere übertragen werden. Doch jemand, der vom Zeugnis eines sterbenden Heiligen zutiefst beeindruckt wurde, kann sicherlich dazu bewegt werden, selbst Buße zu

tun, den Glauben zu ergreifen und sich dem Herrn hinzugeben – in der freudigen Erwartung, den geliebten Menschen in seinem verherrlichten Auferstehungsleib wiederzutreffen. Darauf lässt Vers 29 schließen: »Was werden sonst die tun, die sich für die Toten taufen lassen? Wenn überhaupt Tote nicht auferweckt werden, warum lassen sie sich denn für sie taufen?« Vers 30 führt denselben Gedanken weiter: »Warum sind auch wir jede Stunde in Gefahr?« Und in Vers 32 kommt er dann zu dem Schluss: »Wenn Tote nicht [körperlich aus ihren Gräbern] auferweckt werden, so lasst uns essen und trinken, denn morgen sterben wir!«

Mit anderen Worten: Wenn die Hoffnung auf die körperliche Auferstehung der Gläubigen ein Irrglaube ist, dann konnte auch Christus nicht körperlich aus dem Grab auferstehen. Und wenn er nie aus dem Grab auferstand, ist die ganze Evangeliumsverkündigung ein frommer Schwindel, und es gibt überhaupt keine Errettung von Sünde, Tod und Hölle. »Wenn aber Christus nicht auferweckt ist, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden« (V. 17). Deshalb gibt es für einen Christen keine Alternative zu der Lehre von der körperlichen Auferstehung; sie ist ein wesentlicher Bestandteil der Erlösung. Doch diese Erlösung steht nur jenen zur Verfügung, die auf den Ruf des Meisters persönlich Buße tun und glauben. Niemand kann durch einen Stellvertreter zur Bekehrung gelangen. Eine solche Lehre wird in keinem Teil der Schrift vertreten; sie steht im absoluten Gegensatz zu dem, was Gottes Wort über Errettung lehrt.

Galater

Empfing Mose das Gesetz nur 430 Jahre nach Abraham?

Galater 3,17 erklärt: »Einen vorher von Gott bestätigten Bund macht das vierhundertdreißig Jahre später [d.h. nach Gottes Bundesverheißungen an Abraham] entstandene Gesetz nicht ungültig, so dass die Verheißung unwirksam geworden wäre.« Dies ist der Beweis dafür, dass die Grundlage für Gottes Bund mit Abraham und seinem Samen die Gnadenverheißung war und nicht ein Verdienst, der auf dem Einhalten des mosaischen Gesetzes beruhte – auch wenn das Gesetz gegeben wurde, um alle Sünder zu Christus zu führen (V. 22-24). Doch eigentlich müssten es eher 645 Jahre gewesen sein zwischen Abrahams Weggang von Haran im Alter von 75 und der Überreichung der Zehn Gebote an Mose und die Israeliten am Sinai. Das wären 215 Jahre mehr als die von Paulus erwähnten 430. Liegt hier eine echte Abweichung vor? Keineswegs! Es gab schlichtweg ein Missverständnis hinsichtlich des *terminus a quo*, den Paulus im Sinn hatte.

In Galater 3,16 spricht Paulus von den Verheißungen an Abraham aus 1.Mose 13,15 (nach seinem Aufenthalt in Ägypten) und 1.Mose 22,18 (nach seiner Rückkehr vom Berg Morija und der beinahen Opferung seines Sohnes Isaak: »Und in deinem Samen werden sich segnen alle Nationen der Erde dafür, dass du meiner Stimme gehorcht hast«). Wenn Isaak bei seiner beinahen Opferung etwa zwölf Jahre alt war, muss diese Bundesverheißung erneuert worden sein, als Abraham 112 war – oder 37 Jahre nach seinem Abschied von Haran. Dieser Aspekt macht die Behauptung von einigen unhaltbar, dass sich Paulus bloß auf die unzuverlässige septuagintische Lesart von 2.Mose 12,40 stützte (»Aber der Aufenthalt der Söhne Israel in Ägypten *und in Kanaan* betrug 430 Jahre«). Die Einfügung von »und in Kanaan« enthält die 215 Jahre zwischen Abrahams Abschied von Haran und Jakobs Abwanderung nach Ägypten im Jahr 1876 v.Chr. Paulus hatte nur von den »Verheißungen« gesprochen, einschließlich einer Verheißung, die 37 Jahre nach Abrahams erstem Eintreffen in Kanaan nochmals bestätigt wurde. Folglich gibt es keine Möglichkeit, auf die die Zahl 430 zutreffen würde.

Man muss nicht lange nach der richtigen Lösung suchen. Paulus stellt die beiden Hauptphasen in der Geschichte der abrahamitischen Rasse gegenüber: das Zeitalter der Verheißung und das des Gesetzes. Die Verheißungen des Gnadenbundes wurden gegenüber Abraham, Isaak und auch Jakob mehrfach wiederholt. Im Wesentlichen wa-

ren diese späteren Erneuerungen des Bundes mit dem Original aus 1.Mose 12 identisch, von Abraham bis Jakob gab es nur kleinere Unterschiede. Zur Bestätigung der abrahamitischen Verheißung erschien Gott Jakob ein letztes Mal direkt bevor dieser Kanaan 1876 v.Chr. in Richtung Ägypten verließ (vgl. 1Mo 46,2-4). Deshalb war die Gesamtzahl von 430 Jahren sehr exakt, und das Treffen zwischen Israel und Jahwe am Berg Sinai ereignete sich genau zu dieser Zeit. Es besteht keinerlei Diskrepanz.

Epheser

Ist Epheser 4,8 ein falsches Zitat von Psalm 68,19?

Epheser 4,8 zitiert Psalm 68,19 wie folgt: »Darum heißt es: ›Hinaufgestiegen in die Höhe, hat er Gefangene gefangen geführt und den Menschen Gaben gegeben [*edōken*].‹« Doch der hebräische Text liest sich etwas anders: »Du bist hinaufgestiegen [*ʿālîṯā*] zur Höhe, du hast Gefangene weggeführt [*šaḇîṯā ŝeḇî*], hast Gaben genommen/gebracht/geholt [*lāqaḥtā*] unter den Menschen.« Liegt uns hier eine absichtlich gefärbte Übersetzung vor? Wurde das alttestamentliche Original bewusst in einer Weise verändert, die es nicht zulässt, diese Stelle als unfehlbar und zuverlässig zu behandeln? Dies haben einige behauptet. Allerdings haben sie weder die alttestamentliche Aussage in ihrem Kontext ausreichend untersucht noch die Bedeutung der Worte in der neutestamentlichen Adaptation in Betracht gezogen.

Interessanterweise folgt Paulus hier nicht der septuagintischen Übertragung, so als hätte er keine Überprüfung am hebräischen Original vorgenommen. Im Gegenteil: Die Septuaginta übersetzt *lāqaḥtā* (»du hast genommen«) ziemlich wörtlich mit *elabes*. Der aramäische Targum, die traditionelle Übertragung der orthodoxen Juden, interpretiert das hebräische *lāqaḥtā* als *yᵉhabtā* (»du hast gegeben«). Anders ausgedrückt: »Du hast genommen/gebracht« sollte andeuten, dass die Gaben den Menschen verliehen wurden, nicht dass Gott sie für sich selbst behalten wollte (»als wenn er noch etwas nötig hätte« von Menschenhänden – wie Paulus in Apg 17,25 herausstellte). Gaben in der Hand des Herrn sind vielmehr dazu da, sie den Menschen zu geben. So bringt der Targum zum Vorschein, was das hebräische Verb andeutete, besonders in Verbindung mit *bāʾādām*, »unter den Menschen« (SCH2000) – d.h. um sie *unter* den Menschen zu vergeben. Den letzten Satzteil versteht der Targum so, dass er sich auf die Empfänger dieser göttlichen Gaben bezieht; und mit *libᵉnê nāšāʾ* (»an die Söhne der Menschen«) gibt er eine vereinfachte Formulierung wieder.

Auch darin folgt Paulus dem Targum – was übrigens wichtige altertümliche Anhaltspunkte hinsichtlich der interpretierenden mündlichen Überlieferung darstellt, die der schriftlichen Form des Targums (im 3. Jh. n.Chr.) voranging. Als jemand, der in der Schule des Gamaliel ausgebildet wurde, war Paulus mit dieser Übertragung des Targums von Psalm 68,19 vertraut. (Auch hier folgt die Septuaginta ziemlich wörtlich dem masoretischen Text: *en anthrōpois* [»unter den Menschen«].) Jamieson, Fausset und Brown (*Commen-*

tary) liefern den folgenden Kommentar über die Stelle in Epheser: »D.h.: Du hast Gaben empfangen, um sie unter den Menschen zu verteilen – wie ein Eroberer zum Zeichen seines Sieges die Beute der Feinde als Geschenke unter seinem Volk verteilt. Die Verleihung der Gaben und Gnaden des Geistes hing von der Himmelfahrt Christi ab.«

Wir können dieses neutestamentliche Zitat aus dem hebräischen Alten Testament zu Recht als Beispiel für eine interpretierende Wiedergabe ansehen, die sich innerhalb des Spielraums der konnotativen Bedeutung befindet und deren Implikationen angemessen auf das Thema des neutestamentlichen Kontexts bezogen werden.

Kolosser

Lehrt Kolosser 1,20, dass alle Menschen errettet werden?

In Kolosser 1,19-20 heißt es: »Denn es gefiel der ganzen Fülle, in ihm zu wohnen und durch ihn [d.h. Jesus Christus] alles mit sich zu versöhnen – indem er Frieden gemacht hat durch das Blut seines Kreuzes – durch ihn, sei es, was auf der Erde oder was in den Himmeln ist.« Wenn es Gott gefiel, alles auf der Erde und im Himmel mit sich zu versöhnen, so stellt sich die Frage, ob durch Christi Fleischwerdung und Sühnetod nicht ausnahmslos alle Menschen errettet sind? Allversöhner haben dies zu allen Zeiten so ausgelegt, und es ist gewiss eine Frage, die die Gemeinde im Licht aller anderen Bibelstellen, die sich auf die Erlösung durch Christus beziehen, sorgfältig beantworten muss.

Wenn Christus starb, um wirklich alle Menschen zu erretten, ergeben sich aus dieser Sichtweise unmittelbar folgende Konsequenzen:

1. Der Glaube ist vollkommen unnötig; Christi Sühneblut wäre dann für die Erlösung aller Menschen geflossen, ganz gleich ob sie Gottes Ruf folgen, Buße tun und glauben, ihre Sünden aufgeben und dem Teufel und allem Bösen, für das er steht, entsagen.
2. Die Hölle wäre für immer leer, sowohl jetzt als auch für alle Zeiten. Und alle Schriftstellen, die vom Leiden unerretteter Sünder in der Hölle sprechen, wären somit völlig unangebracht.
3. Wenn die Versöhnung, von der in Kolosser 1,20 die Rede ist, als Garantie für die letztendliche Errettung aller Menschen – selbst der Unbußfertigen, die in ihren Sünden sterben – verstanden wird, käme jedwede Bestrafung in der Hölle einer rein zeitlichen Züchtigung gleich und entspräche somit mehr oder weniger dem römisch-katholischen Fegefeuer. Dann würden aus dem Fegefeuer alle Verdammten in den Himmel gelangen, ohne Unterscheidung zwischen jenen, die Christus ablehnten, und jenen, die ihm ihr Herz und ihr Leben auslieferten.
4. Legt man Kolosser 1,20 und alle ähnlichen Bibelstellen auf diese Weise aus, kommt man zu dem Ergebnis, dass Gott keinen dauerhaften Unterschied zwischen gut und böse macht, da er keine endgültige Trennung vollzieht zwischen denen, die sein moralisches Gesetz ehren, und denen, die es verachten und ablehnen. Dies kann nur bedeuten, dass es keinen wirklichen Un-

terschied zwischen richtig und falsch gibt und das menschliche Leben nur eine zeitliche, illusorische und subjektive moralische Dimension besitzt. Außerdem besteht keine Notwendigkeit für die Bibel oder für göttliche Offenbarung oder das göttliche Angebot der Vergebung und Gnade. Vergebung und Gnade würden automatisch auf jeden lebenden Menschen übertragen, ganz gleich wie sehr er diese Dinge, alles Gute und Heilige und sogar Gott selbst verachtet und verabscheut.

All diese Konsequenzen ergeben sich unausweichlich aus einer solchen Auslegung von Kolosser 1,20. Wenn das Opfer Christi die Versöhnung von allen Menschen zu allen Zeiten sowohl im Himmel als auch auf Erden bedeutet, ob sie nun Buße tun und glauben oder nicht, dann ist Gottes Gerechtigkeit keine Realität (mit der Ausnahme, dass Christus am Kreuz für Sünden litt). Dann würde es im Himmel nur so wimmeln von hasserfüllten, gotteslästerlichen, Gott verachtenden und spöttischen Wesen, die all jene, die aus moralischen Bedenken auf viele persönliche Annehmlichkeiten in diesem Leben verzichtet haben, für Narren halten werden. In einem derartigen Himmel hätte Satan die Oberherrschaft, da seine Sache auf großartige Weise gerechtfertigt wurde.

Angesichts dieses höllischen Schauspiels im Himmel wird der traditionelle Allversöhner einwenden, dass ihm so etwas nicht vorschwebte. Er meinte, dass durch das zeitlich begrenzte Leiden in einer vorübergehenden Hölle alle bösen Menschen in Heilige verwandelt werden würden. Durch ihre entsetzlichen Leiden im Aufenthaltsort der Verdammten würden sie lernen, Gott zu lieben; sie entwickelten einen aufrichtigen Hass gegen die Sünde und lieferten ihre Herzen Christus aus ohne den Hauch eines selbstsüchtigen Motivs (wie z.B. dem Wunsch, den Höllenqualen zu entkommen). Die Darlegung dieses Gedankens ist gleichbedeutend mit der Entblößung seiner vollkommenen Absurdität. In diesem Leben, in dem der Einfluss des Heiligen Geistes ständig zur Verfügung steht, werden Straftäter ins Gefängnis gesteckt, ohne dass sie durch die von weltlichen Gerichten verhängte Strafe zu einer Herzensänderung gelangen. Stattdessen werden sie eines Tages freigelassen, sind in ihrer Sünde nur noch verhärteter und hoffen, zukünftigen Bestrafungen entgehen zu können, während sie ihr kriminelles Leben noch stärker fortsetzen als bisher. Welche Chance besteht also, wenn der Einfluss des Heiligen Geistes (der allein die Wiedergeburt im Herzen von Sündern bewirken kann) nicht mehr da wäre, dass böse Menschen, die in der Hölle ihre Strafe absitzen, zu einer Herzensänderung gegenüber Gott und seinem moralischen Gesetz gelangen können?

In Offenbarung 16,8-11 lesen wir von der wirklichen Reaktion des gefallenen Menschen auf Gottes Strafe:

> Und der vierte [Engel] goss seine Schale aus auf die Sonne; und es wurde ihr gegeben, die Menschen mit Feuer zu versengen. Und die Menschen wurden von großer Hitze versengt und lästerten den Namen Gottes, der über diese Plagen Macht hat, und sie taten nicht Buße, ihm Ehre zu geben. Und der fünfte goss seine Schale aus auf den Thron des Tieres; und sein Reich wurde verfinstert; und sie zerbissen ihre Zungen vor Schmerz und lästerten den Gott des Himmels wegen ihrer Schmerzen und wegen ihrer Geschwüre, und sie taten nicht Buße von ihren Werken.

Wenn das unbekehrte Herz des gefallenen Menschen hier auf Erden so reagiert, welche Aussicht gibt es dann, dass die Strafe oder die Leiden der Höllenqualen zu wahrer Buße oder Versöhnung mit Gott führen? Überhaupt keine!

Ganz gleich wie lange ein Ungläubiger in der Hölle verrottet oder sich in Schmerzen windet: Sein Widerstand gegen Gott wird niemals gebrochen. Kein noch so großes Maß an Leiden wird jemals seine Haltung verändern oder sein böses Herz reinigen. Folglich ist die ganze Annahme, die hinter einem Fegefeuer steht, falsch, da sie das unverbesserliche Wesen des verhärteten, sündigen Herzens außer Acht lässt. Derjenige, der Christus bis zum Ende seines irdischen Lebens leugnet und ablehnt, kann in der hasserfüllten Atmosphäre der Hölle oder im Feuersee, den er mit Satan als seinem ewigen Aufenthaltsort teilen wird (Offb 20,10; 21,8), niemals lernen, Christus zu lieben und an ihn zu glauben.

Der Herr Jesus lehrte eindeutig die endlosen Qualen der Verdammten. »Dann wird er auch zu denen zur Linken sagen: Geht von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln!« (Mt 25,41). Dasselbe Kapitel endet auch mit dieser Vorstellung von der Ewigkeit für die Erlösten und die Verlorenen: »Und diese werden hingehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber in das ewige Leben« (V. 46). Für beide Menschengruppen wird dasselbe Wort verwendet, *aiōnios* – so wie es in Johannes 3,16 für das ewige Leben benutzt wird. *Aiōnios* kann in Bezug auf die Qualen der Hölle nichts Geringeres bedeuten als endlose Ewigkeit (was Allversöhner jedoch umzudeuten versucht haben), ohne gleichzeitig »ewiges Leben« und den Aufenthaltsort der Erlösten im Himmel auf etwas Vorübergehendes zu reduzieren.

Mit anderen Worten: Die Schrift lehrt, dass sowohl das Leben Christi im Himmel als auch die Qualen der Verdammten in der Hölle gleichermaßen »ewig« sind. Jesus sagte: »Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige, und ich war tot, und siehe, ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit [*eis tous aiōnas tōn aiōnōn*]« (Offb 1,17-18). Vergleichen Sie das mit Offenbarung 20,10: »Und der Teufel, der sie verführte, wurde in den Feuer- und Schwefelsee geworfen, wo sowohl das Tier als auch der falsche

Prophet sind; und sie werden Tag und Nacht gepeinigt werden von Ewigkeit zu Ewigkeit [*eis tous aiōnas tōn aiōnōn*].« Das beschreibt den endgültigen Aufenthaltsort aller Unerretteten laut Offenbarung 21,8 (»in dem See, der mit Feuer und Schwefel brennt, das ist der zweite Tod«). Der unbegrenzte Charakter dieser Verdammnis schließt die Theorie der Allversöhnung vollständig aus und offenbart sie als Leugnung der Wahrheit der Schrift.

In Bezug auf den moralischen Einwand der Allversöhner gegenüber der Hölle muss lediglich darauf aufmerksam gemacht werden, dass Gott den Menschen in seinem *Bild* geschaffen hat (1Mo 1,27), im Bild eines Gottes, der nicht stirbt. Als ein ewig existierendes Wesen muss der Mensch seine bewusste Existenz also irgendwo im Universum weiterführen, entweder im Himmel oder in der Hölle (außer diesen beiden Orten erwähnt die Bibel keine weitere Möglichkeit). Da die Nichterwählten ihren freien Willen missbraucht haben, um in ihrer Rebellion gegen Gott zu verharren, und seinen Aufruf zur Buße und zu einem neuen Leben von sich gewiesen haben, bleibt ihnen nichts anderes als die endlose Ewigkeit an dem Ort, den sie gewählt haben, dem Aufenthaltsort Satans.

In der Hölle hat der Sünder nicht mehr die Möglichkeit zu Buße und Veränderung des Herzens, denn die Schrift teilt uns mit: »Und wie es den Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben, danach aber das Gericht« (Hebr 9,27). Nachdem der Herr die Tür der Arche hinter Noah und seiner Familie verschlossen hatte (1Mo 7,16), konnte der Rest von Noahs Generation nicht mehr hineingelangen und vor der großen Flut gerettet werden. Viele Jahre hatten sie über seine Warnungen gespottet, während Noah sie vergeblich aufforderte, Buße zu tun und die einzige von Gott gegebene Rettung zu ergreifen. Als die Tür erst einmal verschlossen war und die Himmel ihren todbringenden Regen freigaben, war es für alle zu spät, ihre Meinung zu ändern. Ihr Schicksal war unwiderruflich besiegelt. Es konnte nicht anders sein.

So ist auch niemand berechtigt, gegenüber Gottes Güte den weit verbreiteten Einwand zu erheben: Wie kann ein guter Gott irgendjemanden in die Hölle werfen? Wenn Gott gut ist, muss er auf der Seite der Gerechtigkeit und Wahrheit stehen. Weder Gerechtigkeit noch Recht könnten jemals erlauben, dass die Schuld der Rebellion gegen einen unendlichen Gott durch einen vorübergehenden Aufenthalt in der Hölle gesühnt wird, wo es weder Buße noch eine Veränderung des Herzens gibt (siehe die oben angeführten Gründe) und aus der nur solche freigelassen werden könnten, die die Hölle noch in ihren Herzen tragen und die durch ihre Anwesenheit im Himmel ihn zu einem Ort der Disharmonie und Qualen machen würden. Dem Einwand der Allversöhner müssen wir daher entgegnen, dass ein guter Gott nichts anderes tun kann, als die Unbußfertigen, die in ihren Sün-

den sterben, für ewig in die Hölle zu verdammen. Täte er etwas Geringeres als dies, würde er sich auf die Seite der Ungerechtigkeit stellen und die Sanktion des Moralgesetzes aufheben.

Was ist also die richtige Auslegung von Kolosser 1,20? Was ist damit gemeint, dass Gott durch Christus alle Dinge mit sich versöhnt? In diesem Kontext ist offensichtlich, dass sich Himmel und Erde entfremdet haben und voneinander getrennt sind und »Throne oder Herrschaften oder Gewalten oder Mächte« (V. 16), sowohl die sichtbaren als auch die unsichtbaren, in zwei entgegengesetzte Lager gespalten sind: Auf der einen Seite befinden sich jene, die gegenüber Gott absolut loyal sind und für seine Ehre leben, und auf der anderen diejenigen, die sich ihm nicht wirklich unterstellt haben. Außerdem besteht eine gewisse Feindschaft zwischen Gottes Engeln im Himmel und Adams ungehorsamen, dem Teufel dienenden Nachkommen auf der Erde. Die einzige Möglichkeit, den gerechten Forderungen von Gottes gebrochenem Gesetz gerecht zu werden, ist das vergossene Blut Jesu am Kreuz und sein Auferstehungssieg als dem Bundeshaupt eines neuen Menschengeschlechts, der Familie der Erlösten. Nur durch Christus können all diese entgegengesetzten Kräfte miteinander versöhnt und in Harmonie gebracht werden, wenn sich am Tag seiner Krönung vor dem ganzen Universum »jedes Knie beuge[n wird], der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen, und jede Zunge bekenne[n wird], dass Jesus Christus Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters« (Phil 2,10-11).

Vor diesem Hintergrund müssen wir den Ausdruck *di' autou apokatallaxai ta panta eis auton* (»durch ihn alles mit sich zu versöhnen«, d.h. mit seiner souveränen Autorität) verstehen. An jenem Tag wird Satans Macht zerschlagen und der ganze Widerstand der rebellischen Welt vollständig gebrochen werden, und alle werden einstimmig bekennen, dass Christus Herr ist. *Ta panta* lässt darauf schließen, dass alle Menschen, wo immer sie auch leben und zu welchem Machtbereich auch immer sie gehören, in dieses Bekenntnis seiner absoluten Souveränität einstimmen werden.

Was die dämonischen Mächte und die Bürger des satanischen Reiches betrifft, so wird das Bekenntnis, dass Christus Herr ist, ein widerwilliges Eingeständnis dieser Tatsache sein statt eine Hingabe ihrer Herzen und ihres Lebens an ihn. Sie werden anerkennen, dass Jesus der allmächtige Herrscher ist, ob sie dies mögen oder nicht (selbst Satan und seine Dämonen erkannten während seines irdischen Dienstes an, dass Jesus der göttliche Messias ist). In seinem Sieg werden alle Dinge durch Christus mit Gott versöhnt. Der Tag, an dem man gegen den Herrn rebellieren und sich ihm widersetzen konnte, ist vorüber. Sowohl die Erlösten als auch die Unerretteten werden anerkennen, dass sie unter seiner Autorität stehen, und sich seiner Macht unterwerfen. Die Engel des Himmels werden sich in

vollkommener Harmonie mit allen Erlösten Gottes aus der ganzen Menschheit freuen. Alle Spannungen und Schranken sind durch das Kreuz und die Auferstehung des großen Mittlers beseitigt, den Gott der Vater zum Erben aller Dinge bestimmt hat (Hebr 1,2-3). In diesem Sinne wird er »alles mit sich versöhnen, was auf der Erde oder was in den Himmeln ist – indem er Frieden gemacht hat durch das Blut seines Kreuzes«.

2. Thessalonicher

Wenn Gott alle Lügner in den Feuersee verdammt (Offb 21,8), wie konnte er dann Ahabs Propheten einen Lügengeist in den Mund legen (1Kö 22,23) oder den Menschen in den letzten Tagen eine wirksame Kraft des Irrwahns senden, so dass sie der Lüge glauben (2Thes 2,11)?

Die Antwort auf diese Frage ist in den vorangegangenen Versen zu finden; in ihnen ist die Rede von dem Kommen des »Gesetzlosen« (d.h. des Antichristen) »mit jeder Machttat und mit Zeichen und Wundern der Lüge und mit jedem Betrug der Ungerechtigkeit für die, welche verloren gehen, dafür, dass sie die Liebe der Wahrheit zu ihrer Errettung nicht angenommen haben« (2Thes 2,9-10). Mit anderen Worten: Gott übergibt die Menschen, die auf die Wahrheit nicht hören wollten, sondern lieber am Irrtum festhielten, dem verhängnisvollen Einfluss Satans, des Fürsten der Lüge. Gott garantiert nirgendwo, dass er Sünder vom Irrtum befreien wird, wenn diese den Irrtum der Wahrheit vorziehen. Es gibt keinen Grund, weshalb er dies tun sollte.

Auch die Propheten Ahabs, die dem König fälschlicherweise einen Sieg voraussagten, falls er versuchen sollte, Ramot in Gilead von den Syrern zurückzuerobern, fallen in dieselbe Kategorie. Er wollte Gottes Wahrheit nicht wissen; er hasste Gottes Moralgesetz und widersetzte sich ihm, wo immer es gegen seinen eigenen Willen war. Deshalb konnte er für sein Unterfangen bei Ramot in Gilead keine göttliche Führung erwarten. Ahabs Zeit war abgelaufen. Dass er Nabots Weinberg aufgrund einer erfundenen Anklage konfiszierte und Nabot daraufhin zu Tode gesteinigt wurde, war ein Verbrechen, für das Ahab bezahlen musste. Daher entschied Gott in einer himmlischen Besprechung mit seinen Engeln – so teilte Micha es Ahab in Anwesenheit von Joschafat mit –, den Hofpropheten einen Lügengeist zu senden, der Ahab zu dem Kampf ermutigte, in dem er sein Leben verlieren würde (1Kö 22,18-23).

Wenn Menschen den wahren Gott ablehnen, müssen sie mit einem Götzen nach ihren eigenen Vorstellungen zurechtkommen. Wenn sie die Wahrheit verwerfen, müssen sie sich mit der Unwahrheit zufrieden geben.

1. Timotheus

Verbietet 1.Timotheus 2,12 den öffentlichen Dienst von Frauen?

1.Timotheus 2,11-12 legt folgenden Grundsatz fest: »Eine Frau lerne in der Stille [*hēsychia*] in aller Unterordnung [*hypotagē*]. Ich erlaube aber einer Frau nicht zu lehren, auch nicht über den Mann zu herrschen [*authentein*], sondern ich will, dass sie sich in der Stille [oder ›Ruhe‹, *hēsychia*] halte.« Der Grund für den Unterschied zwischen Männern und Frauen hinsichtlich der Führungsrolle in der Gemeinde und zu Hause liegt in der Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern, wie sie direkt zu Beginn der Menschheitsgeschichte eingerichtet wurde: »Denn Adam wurde zuerst gebildet, danach [*eita*] Eva; und Adam wurde nicht betrogen, die Frau aber wurde betrogen [*exapatētheisa*] und fiel in Übertretung. Sie wird aber durch das Kindergebären hindurch gerettet [*sōthēsetai* von *sōzein*, was hier andeutet, dass die Frau von dem Nachteil oder dem Vorwurf gerettet oder erlöst wird, die Erste gewesen zu sein, die der Versuchung des Teufels beim Sündenfall erlag] werden, wenn sie [d.h. gebärende Frauen – oder alle Frauen als potenzielle Mütter] bleiben in Glauben und Liebe und Heiligkeit mit Sittsamkeit [*sōphrosynē*, was auf ›Mäßigung‹, ›gesunden Menschenverstand‹, ›Selbstbeherrschung‹ und ›Enthaltsamkeit‹ schließen lässt]« (V. 13-15). (*Sōthēsetai* darf nicht aus dem Kontext genommen und so verstanden werden, dass eine gebärende Frau durch ihre gute Tat, ein neues Leben zur Welt zu bringen, errettet wird. Für sie gilt ebenso wie für den Mann, dass nur die Gnade durch den Glauben sie von Sünde und Tod errettet, wie Epheser 2,8-9 eindeutig lehrt.)

Hier finden wir einen ganz klaren Grundsatz der Unterordnung der Frau unter den Mann in der Gemeindestruktur als einer organisierten Gruppe und in der Familie als einem Team im eigenen Haushalt. Gottes Absicht ist es, dass die Leitungsverantwortung in beiden Fällen beim Mann und nicht bei der Frau liegt. Dennoch sind Mann und Frau vor Gott gleichwertig (Gal 3,27-28), und das übertragene Maß an Verantwortung verleiht dem Mann nicht einen speziellen Vorteil oder eine höhere Stellung vor Gott, als es der Frau zugesprochen wird.

Aus dieser Bibelstelle ergeben sich folgende Lehren:

1. Es besteht ein Unterschied zwischen dem, was für Männer und dem, was für Frauen erlaubt ist. Da Frauen ausdrücklich verboten ist, Männer (d.h. männliche Mitgläubi-

ge in der Gemeinde) auf maßgebliche Weise zu belehren (*didaskein* und *authentein* sind anscheinend als zusammenhängendes Konzept beabsichtigt und beschreiben die Funktion eines lehrenden Ältesten oder Predigers des Evangeliums, der eine Gemeinde von der Kanzel unterweist und ermahnt), kommt den Männern dieses Vorrecht zu. Mir scheint, dass diese Anordnung nicht neu aufgefasst werden kann, so dass Frauen dasselbe Privileg und derselbe Status erteilt wird wie Männern. (Einige von denen, die dies versuchen, stehen in der Gefahr, die Ansprüche der Sprache zu verletzen und die Schrift auf ein formbares Medium zu reduzieren, das alles bedeuten kann, was der Ausleger will. Eine vorsätzliche Manipulation des eindeutigen Sinns der Schrift ist gleichbedeutend mit einer Leugnung ihrer objektiven Autorität.)

2. Andererseits verbietet dieser Vers Frauen nicht, einzelne Männer auf einer persönlichen Grundlage zu belehren (so wie Priscilla zusammen mit ihrem Mann Aquila Apollos den Weg Gottes genauer auslegte [Apg 18,26]). Ebenso wenig verbietet er Frauen, in respektvoller und demütiger Weise (symbolisiert durch die Kopfbedeckung während der Gemeindestunden [1Kor 11,5-6]) »weiszusagen« und sowohl männliche als auch weibliche Mitgläubige zu ihrer »Erbauung und Ermahnung und Tröstung« anzusprechen (so definiert 1Kor 14,3 »weissagen«).

Es gibt für Frauen mit dieser Gabe ein großes Spektrum an Möglichkeiten. Alle vier Töchter des Evangelisten Philippus besaßen das *charisma* der Weissagung (Apg 21,9). Fraglos führten sie die Evangelisationsbemühungen unter Frauen an, zu denen man in der Öffentlichkeit keinen evangelistischen Zugang bekam, sondern nur in ihren Privathäusern – natürlich zusammen mit deren jüngeren Kindern. Ein apostolisches Muster für häusliches Bibelstudium und Gebetsgruppen findet sich bei Lydia in Philippi, die Paulus' erste Bekehrte in Europa war. Nicht nur im »Waschsalon« am Fluss, sondern auch in ihrem Haus verkündete sie das Evangelium allen, die zu ihr kamen (Apg 16,14.40). Und sie machte das Beste aus Paulus' Anwesenheit in ihrem Haus (zusammen mit Silas und seinen anderen Mitarbeitern), um ihren Gästen Jesus vorzustellen. Beispiele wie diese zeigen ganz deutlich, dass der Herr begabte und gottesfürchtige Frauen beim Gewinnen von Seelen gebraucht und sogar in der Unterweisung von Jung und Alt (sowohl von Frauen als auch von Männern) in der Nachfolge des Herrn. Das liefert eine mehr als ausreichende Berechtigung für die vielen weiblichen (verheirateten und ledigen) Missionare, die Gott bei der

Verbreitung des Evangeliums auf dem Missionsfeld in aller Welt so machtvoll gebrauchte.

3. Trotzdem bleibt es ein klarer Auftrag von Gott durch sein Wort, dass weibliche Mitarbeiter in einer bereits gefestigten Gemeindesituation keine Autorität über Männer haben sollen, ganz gleich wie begabt und talentiert sie sind. Frauen sollen Helfer in der Gemeindearbeit sein, aber nicht die Autorität eines Predigers oder Ältesten in der Leitung der örtlichen Gemeindearbeit besitzen. 1.Timotheus 2,12 schließt dies klar aus. Als Christus zwölf männliche Apostel berief und siebzig weitere Männer aussandte, um die palästinischen Städte zu evangelisieren, lieferte er dafür ein deutliches und maßgebliches Muster. Daran muss festgehalten werden, auch wenn Christus nach seiner Auferstehung zuerst Maria Magdalena und ihren beiden Gefährtinnen erschien und erst danach den Männern. Wir müssen diese Unterscheidung beibehalten, obwohl es stimmt, dass Paulus oft auf Helferinnen wie Lydia (Apg 16), Phöbe (Röm 16,1-2), Evodia und Syntyche (Phil 4,2-3) zurückgriff und ihren aufrichtigen Dienst in höchsten Tönen lobte und überaus schätzte. (Einige haben den Begriff *prostatis* [»Beistand«], der in Römer 16,2 für Phöbe verwendet wird, als gleichbedeutend mit »jemand, der einer Versammlung vorsteht« aufgefasst. Aber eine solche Bedeutung ist für neutestamentliche Zeiten nicht nachweisbar; vielmehr bedeutet es »Helferin«, »Assistentin« oder »Patronin«, »Beschützerin«. Nicht einmal die maskuline Form *prostatēs* bedeutet im neutestamentlichen Gebrauch »Vorsteher«, sondern nur »Verteidiger«, »Wächter«, »Helfer« [vgl. Arndt und Gingrich, *Greek-English Lexicon*, S. 726]).
4. In diesem Abschnitt werden die Unterordnung der Frau in Fragen der Gemeindeordnung und ihre häusliche Unterordnung unter ihren Ehemann in einen klaren Zusammenhang zueinander gestellt. Selbst wenn die Frau weitaus begabter und in der biblischen Lehre und einem gottesfürchtigen Leben viel weiter ist als ihr Mann, hat Gott ihr eine unterordnende Stellung unter der Autorität ihres Ehemannes zugewiesen. Dem Mann wurde die Verantwortung für endgültige Entscheidungen in häuslichen Fragen verliehen (auch wenn er sich Christi einzigartige Autorität in Bezug auf den Glauben der Ehefrau oder ihre persönliche Beziehung zu Gott niemals aneignen kann). Seine Autorität muss zu jeder Zeit respektiert werden, es sei denn, er setzt Gottes höchste Autorität beiseite und verlangt von seiner Frau, dass sie sündigt und Christus untreu wird. Die letztgenannte Bedingung wird in Epheser

5,22-24 klar angedeutet: »Ordnet euch einander unter ... die Frauen den eigenen Männern als dem Herrn! Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch der Christus das Haupt der Gemeinde ist ... Wie aber die Gemeinde sich dem Christus unterordnet, so auch die Frauen den Männern in allem.«

Vers 21 (»ordnet euch einander unter in der Furcht Christi«) darf nicht so verstanden werden, als würde er die Lehre in den Versen 22-24 zunichte machen, wo die unterordnende Rolle der Ehefrau unter ihren Mann dargestellt wird. Gleichzeitig deutet Vers 22 darauf hin, dass es äußerst wichtige Bereiche gibt, in denen sich auch der Ehemann seiner Frau unterordnen muss, indem er sie als wertvollen Schatz von Christus annimmt, für den er verantwortlich gemacht wird. Zu diesen Bereichen gehören – außer der selbstverständlichen Hingabe an die eheliche Treue – Phasen im häuslichen Zusammenleben, in denen er erkennt, dass sie eine größere Kompetenz besitzt oder viel engagierter ist als er.

Außerdem sollte darauf aufmerksam gemacht werden, dass Epheser 5,25-33 vom Ehemann weitaus mehr fordert als von der Ehefrau. Sie soll sich ihrem Ehemann »unterordnen« (*hypotassesthai* wird für die Berufung zu einem speziellen Amt in einer Armee oder einem Team benutzt, das einer Befehlskette untergeordnet ist, durch die die ganze Einheit geführt wird) und »Ehrfurcht« vor ihm haben (*phobeisthai*, wörtl. »fürchten«). Doch dem Ehemann wird befohlen, sie zu lieben, »wie auch der Christus die Gemeinde geliebt [nicht weil sie seiner wert war, seine Bedürfnisse stillte oder ihn ausreichend zu schätzen wusste – sondern obwohl sie keineswegs vollkommen war und viel Geduld erforderte] und sich selbst für sie hingegeben hat«. Das ist eine weitaus schwerere Berufung als die der Ehefrau, und kein Mann sollte dieses Kapitel jemals zur Ermahnung oder Zurechtweisung seiner Frau zitieren, solange nicht sichergestellt ist, dass er seine Rolle, wie sie dort beschrieben wird, erfüllt hat. Er soll sie so lieben, wie Christus seine Gemeinde liebt!

Wenn die unterordnende Stellung der Frau unter dem Mann im Haus und in der Gemeinde also den öffentlichen Dienst von Frauen ausschließt – was mit absoluter Sicherheit der Fall ist –, was kann dann über Frauen als Älteste oder Gemeindediener gesagt werden? Einige haben vorgebracht, dass die Erwähnung von *presbyteras* (femininer Akkusativplural) in 1.Timotheus 5,2 auf eine Frau als Älteste hinweist, da die maskuline Form *presbyter* regelmäßig für »Ältester« im gemeindlichen Sinne benutzt wurde. Aber diese Auslegung kann in einer Bibelstelle wie dieser nicht auf-

rechterhalten werden, da sie sich deutlich auf alle Gemeindeglieder bezieht, auf Ältere und Jüngere, auf Männer und Frauen. Das Thema ist hier die respektvolle oder brüderliche Haltung, die Timotheus gegenüber all diesen Gruppen wahren soll. Dies hat nichts mit Gemeindedienern zu tun. Dasselbe gilt für die »Witwen« (*khērai*), von denen in den Versen 3-6 die Rede ist. Es ist unwahrscheinlich, dass diese »Witwen« die Stellung eines Gemeindeleiters hatten. Es geht hier darum, dass nicht alle Witwen die Fürsorge der Gemeinde erfahren sollten, sondern nur die, die mindestens sechzig Jahre alt waren, bis zu ihrer Witwenschaft mit demselben Ehemann zusammenlebten, ein Leben voller guter Taten führten, durch ihr Verhalten keinen Anstoß erregten und keine Kinder oder Enkelkinder hatten, die sie unterstützen konnten.

Dasselbe trifft auf die Bibelstelle in Titus 2 zu, in der die Rolle der Jüngeren und Älteren beider Geschlechter besprochen wird. Die *presbytidas* (femininer Akkusativplural) in Vers 3 kann wohl kaum eine Frau als Älteste im gemeindlichen Sinne sein, da sie zusammen mit den jungen Frauen (*neās*) und den jungen Männern (*neōterous* – maskuliner Akkusativplural) einer Prüfung der Tugenden und Untugenden unterzogen wird, die sie besonders pflegen bzw. vermeiden sollten. Daher gibt es keinen echten Grund, *presbyteras* (1Tim 5,2) oder *presbytidas* (Tit 2,3) so zu verstehen, dass Frauen Älteste einer Gemeinde sein können.

In Bezug auf Diener kann jedoch ein gutes Beispiel für eine Dienerin ausgemacht werden, unabhängig davon, ob sie auf dieselbe Stufe mit männlichen Dienern gestellt wurden. In Römer 16,1 scheint Paulus Phöbe ganz klar als eine *diakonos* angesehen zu haben: »Ich empfehle euch aber unsere Schwester Phöbe, die eine Dienerin [oder ›Diakon‹ – *diakonon*] der Gemeinde in Kenchreä ist, damit ihr sie im Herrn aufnehmt, der Heiligen würdig, und ihr beisteht, worin immer sie euch braucht« (V. 1-2). Arndt und Gingrich (*Greek-English Lexicon*, S. 184) stufen dieses Auftreten ohne Zögern als ein echtes Beispiel (das einzig klare im Neuen Testament) eines weiblichen Dieners ein. In Hermas' *Vision* (2.4.3) und *Similitude* (9.26.2) (2. Jh. n.Chr.) werden weitere zitiert.

Der ekklesiologische Begriff für Diakonissin (*diakonissa*) taucht im Neuen Testament an keiner Stelle auf. Somit ist dieses Auftreten von *diakonor* in der femininen Form einmalig in den griechischen Schriften. Dies deutet an, dass eine Frau als Diakon in der apostolischen Gemeinde sehr außergewöhnlich, aber dennoch zulässig war. Die ursprünglichen sieben Diakone in Apostelgeschichte 6,5-6 waren alles Männer, die durch Gebet und das Auflegen der Hände in ihr heiliges Amt eingesetzt wurden, nachdem die Gemeinde sie erwählt hatte. Wir können nicht sicher sein, ob Phöbe von der Gemeinde in Kenchreä auf diese Weise formell ordiniert wurde, aber wenn Paulus den Begriff in gemeindlicher Hinsicht be-

nutzte (statt im allgemeinen Sinn von »Diener«), war dies höchstwahrscheinlich der Fall.

Wir schließen mit einem guten Kommentar von Elisabeth Elliot:

> In der Gemeinde und zu Hause hat Gott dem Mann als dem Stellvertreter Christi, der das Haupt der Gemeinde ist, die höchste Autorität verliehen. Ihre Erfüllung findet die Frau in der Gemeinde (ob verheiratet oder ledig) und die Ehefrau zu Hause durch eine bereitwillige und freudige Unterordnung und nicht durch eine widerwillige Kapitulation (»Why I Oppose the Ordination of Women«, *Christianity Today* 880 [1975], S. 14).

Im selben Artikel machte sie zuvor bereits die folgende wichtige Beobachtung:

> Der moderne Persönlichkeitskult macht Unterordnung zu einer erniedrigenden Sache. Uns wird gesagt, wir wären kein »ganzer Mensch«, wenn wir uns unterordnen. Gehorsam wird für restriktiv und somit für schlecht gehalten. »Freiheit« definiert man als das Fehlen von Beschränkungen, was im Gegensatz zu dem biblischen Grundsatz steht, der in Jesu Worten zum Ausdruck kommt: »Wenn ihr in meinem Wort bleibt, so seid ihr wahrhaft meine Jünger; und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.« In Gottes Augen ist Freiheit immer an Selbstbeherrschung gebunden, was Gehorsam bedeutet. ... Der Versuch, im Reich Gottes, das klar hierarchisch angelegt ist, demokratische Ideale anzuwenden, resultiert immer im Verlust von Kraft und letzten Endes in Zerstörung. Christus selbst, der Knecht und Sohn, akzeptierte Einschränkungen und Begrenzungen. Er unterwarf sich und lernte Gehorsam (ebd., S. 13).

2. Timotheus

Lehrt 2.Timotheus 3,16 wirklich, dass die ganze Schrift unfehlbar ist?

In den üblichen Übersetzungen lautet der Vers: »Alle Schrift *ist* von Gott eingegeben und nützlich zur Lehre ...« So wird er von der RELB, UELB, LUT und LUO wiedergegeben; nur die SCH und die SCH2000 enthalten: »von Gottes Geist eingegeben«. Die englischsprachigen RV und ASV übertragen das Adjektiv *theopneustos* (»gottgehaucht« [vgl. Fußnote der RELB] oder »von Gott inspiriert«) attributiv und nicht prädikativ. Dort heißt es: »Jede von Gott inspirierte Schrift *ist* auch nützlich zur Lehre ...« Allerdings heißt es auch bei ihnen in der Fußnote: »Jede Schrift *ist* von Gott inspiriert und nützlich zur Lehre ...«

Soweit ich weiß, hat sich keine englischsprachige Übersetzung aus dem 20. Jahrhundert der Übertragung der RV und ASV von *theopneustos* als einem attributiven Adjektiv angeschlossen, unabhängig davon, ob ihre Übersetzer eine liberale oder konservative theologische Richtung vertreten. Der Grund dafür ist, dass sich im neutestamentlichen Griechisch kein weiteres Beispiel finden lässt, wo ein attributives Adjektiv durch ein *kai* (»und«) mit einem prädikativen Adjektiv verbunden wird. Das Verb »sein« wird in diesem Satz ausgelassen; deshalb muss es entweder vor oder nach *theopneustos* gestellt werden. Aber weil *theopneustos* vor *kai* und einem zweiten Adjektiv, *ōphelimos*, steht, das jeder für prädikativ ansieht, ergibt sich daraus notwendigerweise, dass auch *theopneustos* prädikativ ist. Folglich lautet die einzig berechtigte Übersetzung: »Alle Schrift [oder ›jede Schrift‹] *ist* gottgehaucht und nützlich ...«

In Bezug auf das Subjekt des Satzes, *pasa graphē*, stellt sich die Frage, ob es mit »alle Schrift« übertragen werden sollte (wie in der RELB, UELB, LUT, LUO, SCH2000) oder, weil der bestimmte Artikel fehlt, mit »jede Schrift« (SCH). Normalerweise wird im Griechischen die Vorstellung von einer alles umfassenden Sache durch den bestimmten Artikel vermittelt (z.B. bei »die ganze Welt«, *pas ho kosmos*, wobei *ho* die maskuline Form des bestimmten Artikels ist). Oder bei »die ganze Stadt«, *pasa hē polis*, wohingegen *pasa polis* »jede Stadt« bedeuten würde. In diesem Kontext passt »jede Schrift« sehr gut, da *graphē* im Anschluss an einen klaren Hinweis auf die hebräischen Schriften in Vers 15 erwähnt wird: »Weil du von Kind auf die heiligen Schriften [*ta hiera grammata*} kennst, die Kraft haben, dich weise zu machen zur Rettung durch den Glauben, der in Christus Jesus ist.« Dann folgt unser Vers: »Alle/Jede Schrift ist gottgehaucht und nützlich.«

Es sollte festgehalten werden, dass *graphē* (weder mit noch ohne bestimmten Artikel) an keiner Stelle des Neuen Testaments für nichtinspirierte und unmaßgebliche schriftliche Aufzeichnungen verwendet wird. Im Neuen Testament bezieht sich die fachspezifische Bedeutung auf die hebräische Bibel mit ihren neununddreißig Büchern, wie wir sie heute besitzen (da seit der Zeit Christi und aus vorangegangenen Jahrhunderten Abschriften von allen neununddreißig Büchern erhalten geblieben sind und wir uns auf sie verlassen können), oder auf die neutestamentlichen Schriften wie die Briefe des Paulus (2Petr 3,16 – *tas loipas graphas*). Dem griechischsprachigen Empfänger des zweiten Timotheusbriefs wäre es niemals in den Sinn gekommen, dass Paulus sich auf andere Schriften als auf die inspirierten und maßgeblichen Bücher des hebräischen Kanons beziehen könnte. Außerdem findet sich in den aufgezeichneten Worten Jesu oder denen seiner Apostel – oder den Schriften der neutestamentlichenVerfasser – nicht die leiseste Andeutung, dass es Teile der hebräischen Schriften gibt, die *nicht* maßgeblich und inspiriert sind. Daher müssen wir die Wiedergabe der RV und ASV entschieden als ungenau und irreführend ablehnen, da die Ausdrucksweise »jede von Gott inspirierte Schrift« nahe legt, dass es einige nichtinspirierte Teile der Bibel gibt – und diese Anschauung ist den neutestamentlichen Autoren vollkommen fremd. (Hinsichtlich einer weiteren Besprechung und zusätzlicher Beweise zu diesem Punkt siehe Kapitel »Einführung: Die Bedeutung biblischer Unfehlbarkeit« und dessen Gliederungspunkt »Ohne Unfehlbarkeit kann die Bibel nicht fehlerlos sein«.)

Hier noch eine abschließende Bemerkung zu *theopneustos*, das mit »von Gott inspiriert«, »durch göttliche Inspiration gegeben« oder »gottgehaucht« übersetzt wird: Die letzte Übertragung ist natürlich die wörtlichste. *Theopneustos* ist ein sehr starkes Wort für »inspiriert«, denn es lässt darauf schließen, dass Gott die menschlichen Verfasser der Schrift auf sehr persönliche Weise kontrollierte und leitete, so dass sie genau das aufschrieben, was Gott wollte. Er »hauchte« sie an, und sie wurden in die Richtung gedrängt, in die er sie haben wollte – so wie wir in 2.Petrus 1,20 lesen, dass »keine Weissagung der Schrift« (*pasa prophēteia graphēs*) eine Frage von persönlicher Auslegung ist, »denn niemals wurde eine Weissagung durch den Willen des Menschen hervorgebracht, sondern vom Heiligen Geist getrieben [*pheromenoi* lässt an ein Segelboot denken, das von einer Brise dahingetrieben wird] redeten die Menschen von Gott« (wörtl. Übertragung des griechischen Nestle-Textes). Solche Stellen machen deutlich, dass die Verfasser der Schrift unter Gottes Einfluss, Leitung und Kontrolle standen. Deshalb gab es keine Möglichkeit, dass sich Fehler in die Originalmanuskripte der Heiligen Schrift einschleichen konnten, es sei denn, Gott selbst wäre des Irrtums oder Betrugs

schuldig (wie der Teufel erstmals in 1.Mose 3,4-5 behauptete, als er unsere Ureltern in den geistlichen Tod und in Verzweiflung führte). Gott hauchte die Schrift ein und bürgte für alles mit seiner eigenen Treue und Integrität.

Hebräer

Kann ein wiedergeborener Gläubiger jemals verloren gehen?

Zwei Stellen im Hebräerbrief stellen eine Herausforderung für die Lehre von der Bewahrung der Heiligen dar, wie wir sie in Johannes 10,28 finden; diese beiden Stellen sind Hebräer 6,4-6 und 10,26-31. Beide lehren, dass sich ein bekennender Gläubiger gegen den Herrn Jesus wenden kann, nachdem er ihn erklärtermaßen als seinen Erlöser angenommen hat. Doch die Frage ist, ob diese beiden Abschnitte wirklich wiedergeborene Gläubige meinen.

Hebräer 6,4-6 wird in der RELB wie folgt übertragen: »Denn es ist unmöglich, diejenigen, die einmal erleuchtet [*hapax phōtisthentas*] worden sind und die himmlische Gabe geschmeckt haben und des Heiligen Geistes teilhaftig [*metochous genēthentas*] geworden sind und das gute Wort Gottes und die Kräfte des zukünftigen Zeitalters geschmeckt haben und doch abgefallen sind, wieder zur Buße zu erneuern, da sie für sich den Sohn Gottes wieder kreuzigen und dem Spott aussetzen.« Punkt für Punkt wollen wir die Beschreibung dieses Abgefallenen untersuchen.

1. Durch eine klare Darstellung des Evangeliums und die Aufforderung zu Buße und Glauben wurde er erleuchtet. Anscheinend hatte er ein Glaubensbekenntnis abgelegt und sich nach Christus als seinem Erlöser ausgestreckt.
2. Er hatte die himmlische Gabe (*dōrea*, was nicht dasselbe ist wie *charisma*, »geistliche Gabe«) geschmeckt, d.h. er hatte Anteil am Gemeindeleben, genoss die freudige Gemeinschaft von Christen bei der Anbetung des Herrn und erlebte sogar Reaktionen auf sein Zeugnis bei öffentlichen Treffen.
3. Er hatte die Güte des Wortes Gottes geschmeckt und ein klares Verständnis von der Botschaft der Schrift bekommen, sie intellektuell angenommen und ihre treue und ernste Darstellung in Predigten zu schätzen gewusst.
4. Er hatte sogar die Kräfte des zukünftigen Zeitalters geschmeckt – genauso wie Judas Iskariot, der mit den anderen Jüngern zurückkam und sich freute, dass ihnen bei ihren evangelistischen Aktionen selbst die Dämonen unterworfen waren, als sie den Herrn Jesus predigten (Lk 10,17). Offensichtlich war Judas so sehr daran beteiligt, dass ihn seine Gefährten nicht einmal am Abend des Verrats im Garten Gethsemane verdächtigten. (Dies wissen wir, weil während des

> Passas einer nach dem anderen fragen musste: »Ich bin es doch nicht, Herr?« [Mt 26,22; vgl. Mk 14,19]. Selbst zu diesem späten Zeitpunkt konnten sie nicht sagen, wen Jesus als Verräter ausgemacht hatte.)

So trafen die drei ersten Punkte auch auf Judas zu. Er wurde erleuchtet und hatte die himmlische Gabe und das gute Wort Gottes geschmeckt, während er drei Jahre lang unter der persönlichen Belehrung des Herrn Jesus stand. Da er das Evangelium predigte und Dämonen austrieb, war er auch des Heiligen Geistes teilhaftig geworden. Doch das heißt nicht, dass der Heilige Geist in ihm wohnte, so dass sein Körper zum heiligen Tempel Gottes wurde. Weit gefehlt! Christus kannte sein Herz, und er sah darin Heuchelei und Verrat – wie er beim letzten Passamahl eindeutig klar machte. In seinem hohepriesterlichen Gebet in Johannes 17 bezeichnete er Judas als den »Sohn des Verderbens« (V. 12). Selbst beim besten Willen konnte Judas Iskariot zu keiner Zeit als wirklich wiedergeboren angesehen werden, ganz gleich wie überzeugend er sich vor seinen Mitjüngern gab. Alle vier Eigenschaften, die den Abgefallenen kennzeichnen, hatte auch Judas.

Es ist völlig klar, dass sich Judas einen persönlichen Vorteil von Jesus erhoffte. Vielleicht erwartete er einen Ehrenposten in seinem kommenden Reich (das er in erster Linie für ein politisches und irdisches hielt). Er nahm Jesus nie wirklich als Herrn in seinem Herzen auf; er legte seinen Körper nie auf den Altar aufrichtiger Hingabe an den Willen und die Herrlichkeit Christi. Judas mag eine solche Hingabe zwar bekannt haben, hatte sie jedoch niemals ernst gemeint. Andernfalls hätte Judas sich nicht entschlossen, ihn für Geld an die Tempelautoritäten zu verraten, als Jesus klar machte, dass er seine übernatürliche Macht nicht zum politischen Aufstieg nutzen würde. Dadurch wurde ganz deutlich, dass er Jesus nur für seine eigenen selbstsüchtigen Interessen benutzen wollte, anstatt sich auszuliefern, um von Christus für dessen Dienst und zu dessen Ehre gebraucht zu werden.

Im Leben jedes bekennenden Gläubigen, der Jesus als Erlöser, nicht aber als Herrn ansieht, wird schließlich eine Zeit der Prüfung kommen. Dann wird sich zeigen, ob er für Jesus leben will und auch sterben würde, und die Unechtheit seiner »Bekehrung« wird sichtbar. Ein wirklich wiedergeborener Gläubiger, der nie aus der Hand des Meisters geraubt werden kann, hat diese innerliche Herzensänderung durchgemacht, die ihn auf Christus konzentriert statt auf sich selbst (vgl. 2Kor 5,14-17). Wenn er auf diese Weise für die Welt und für sich selbst tot ist, sich Jesus als seinem Herrn ausliefert und den Heiligen Geist empfängt, hat er eine echte und dauerhafte Wiedergeburt erfahren. Selbst wenn er später vorübergehend in alte Gebundenheiten und in Schande zurückfällt, wird er nicht für immer im Zustand der Rebellion bleiben müssen.

Der Heilige Geist wird ihn nicht allein lassen, sondern ihn auf die eine oder andere Weise wieder zurückziehen und in ihm Buße, Glauben und Hingabe erneuern.

Die zweite Stelle im Hebräerbrief ist 10,26-27: »Denn wenn wir mutwillig [*hekousiōs* kann auch ›bereitwillig‹ bedeuten] sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, bleibt kein Schlachtopfer für Sünden mehr übrig, sondern ein furchtbares Erwarten des Gerichts und der Eifer eines Feuers, das die Widersacher verzehren wird.« Auch hier ist vom Empfang der Erkenntnis der Wahrheit in Jesus (ähnlich dem »einmal erleuchtet« in Hebr 6,4) und von einem vollen Verständnis der Bedeutung des Kreuzes die Rede. Doch leider ist es möglich, den Erlösungsplan als Konzept zu verstehen und ihn anderen deutlich zu lehren, sich aber trotzdem nie selbst wirklich dem Herrn ausgeliefert zu haben. Die Bibel definiert echten Glauben als die Aufnahme von Christus als Herrn und Heiland – nicht nur von der Lehre Christi als Philosophie oder Theorie: »So viele ihn aber *aufnahmen* ... denen, die an seinen Namen *glauben*« (Joh 1,12).

Der Gläubige, der Jesus in aller Aufrichtigkeit und Wahrheit als Herrn aufnimmt, wird niemals bereitwillig zu gewohnheitsmäßiger Sünde zurückkehren und »den Sohn Gottes mit Füßen« treten (Hebr 10,29). Er wird sein vergossenes Blut nie für unheilig oder profan (*koinon*) erachten und den Heiligen Geist nie mutwillig schmähen. Jeder, der zu einer solchen Gottlosigkeit und Verachtung gegenüber seinem göttlichen Erlöser fähig ist, hat ihm sein Herz nie übergeben. Wie Judas hat er vielleicht gedacht, es einmal mit »Jesus zu versuchen«, um zu sehen, ob er mit ihm zurechtkommt und von ihm die Vorteile und Segnungen bekommt, nach denen er sich sehnt. Da er sich dem Anspruch Christi auf eine totale Lebensübergabe nicht stellen wollte, war er von Beginn an nur ein falscher Christ. Gott ist niemals mit Fälschungen zufrieden. Er akzeptiert nur das Echte. Man kann ihn nicht täuschen, nicht einmal durch die frömmste Haltung. Er kennt unsere Herzen.

Wie kann »Spitze seines Stabes« (Hebr 11,21) mit »Kopfende des Bettes« (1Mo 47,31) in Einklang gebracht werden?

In Hebräer 11,21 ist vom sterbenden Jakob die Rede, der »über der Spitze seines Stabes anbetete«, als er Josef seinen Segen bekannt gab. Doch in 1.Mose 47,31 lesen wir: »Und Israel neigte sich anbetend nieder am Kopfende des Bettes.« Der hebräische Text enthält eigentlich *ʿal hammiṭṭāh* (»auf dem Kopfende des Bettes«), was eventuell bedeuten könnte, dass er seine Stirn auf das Kopfteil seines Bettes stützte. Doch das ist eher unwahrscheinlich, berücksichtigt man, dass er gerade noch mit Josef gesprochen und ihn gebeten hatte, seine Hand unter seine Hüfte zu legen und

ihm zu versprechen, ihn in Kanaan und nicht in Ägypten zu beerdigen. Viel wahrscheinlicher ist, dass Jakob auf der Bettkante saß und sich vielleicht auf seinen Stab stützte.

Nun ist es so, dass das Wort für »Bett« und das für »Stab« aus exakt denselben hebräischen Konsonanten bestehen; nur die Vokalpunkte (die erst etwa im 8. Jh. n.Chr. oder kurz davor erfunden wurden) der beiden Worte unterscheiden sich. Doch die im 3. Jahrhundert v.Chr. übersetzte Septuaginta liest *m-ṭ-h* als *maṭṭāh* (»Stab«). Im 9. Jahrhundert n.Chr. entschieden die mittelalterlichen jüdischen Masoreten, dass es *miṭṭāh* (»Bett«) war. Hebräer 11,21 folgt der früheren Vokalisation und enthält die viel wahrscheinlichere Übertragung »über der Spitze seines Stabes« – so wie die Septuaginta und die syrische Peschitta. Aller Wahrscheinlichkeit nach war dies die richtige Lesart, und die masoretische Punktierung sollte entsprechend geändert werden.

Wie konnten Männer wie Barak, Jeftah und Simson in der Ehrenliste von Hebräer 11 aufgenommen werden, die Helden wie Henoch, Abraham und Mose enthält?

In Hebräer 11,32 heißt es recht dramatisch: »Und was soll ich noch sagen? Denn die Zeit würde mir fehlen, wenn ich erzählen wollte von Gideon, Barak, Simson, Jeftah, David und Samuel und den Propheten.« Die eindrucksvollsten Bekundungen und Beweise ihres Glaubens und Eifers finden sich in den Versen 33-34, gefolgt von dem Hinweis auf ihre Bereitschaft, für den Herrn und sein heiliges Wort zu leiden (V. 35-38). Es ist nicht anzunehmen, dass alle in Vers 32 aufgeführten Männer all diese Merkmale oder dasselbe Maß an gleich bleibender Heiligkeit vorzuweisen hatten. Aber selbst bei Simson (der von allen Personen in dieser Liste bei weitem am stärksten der Kritik ausgesetzt war) traf es zu, dass er »im Kampf stark wurde« und »der Fremden Heere zurücktrieb« (V. 34). Ebenso wahr ist, dass er am Ende seiner irdischen Laufbahn (nach einer langen Zeit der Reue für seine vorangegangene Dummheit und Unmoral) in gewisser Weise einen Akt der »Gerechtigkeit wirkte« (V. 33), als er die Säulen des Dagon-Tempels auf die Philister herabstürzen ließ, während sie ihren blinden Gefangenen und dessen »machtlosen« Gott verspotteten. Simson war bereit, sein Leben für sein Volk und seinen Herrn zu geben – auch wenn seine Motivation teilweise durch Rache an seinen Peinigern bestimmt wurde, die ihm das Augenlicht genommen hatten.

Bei Barak ist unklar, weshalb überhaupt Zweifel an seiner Nennung hier aufkommen sollten. Sicher: Er lehnte die Führungsposition im Unabhängigkeitskampf gegen Israels heidnische Unterdrücker ab, bis sich die Prophetin Debora an seine Seite stellte. Aber unter den damaligen Umständen war sein Wunsch keineswegs unvernünftig.

Jeftahs Bereitschaft, mit den ammo-

nitischen Eindringlingen zu verhandeln, schmälerte wohl kaum seine Ehre, auch wenn sich die Verhandlungen am Ende als wirkungslos herausstellten (Ri 11,12-28). Seine Tapferkeit im Kampf wurde schließlich mit Erfolg gekrönt (V. 32-33). Dass er seine jungfräuliche Tochter dem lebenslangen Dienst an der Stiftshütte weihte (vgl. den Beitrag zu Richter 11,30-31: »Warum erlaubte Gott, dass Jeftahs törichtes Gelübde seinen Lauf nahm?«), konnte kaum als mangelnde Integrität bei der Erfüllung seiner Gelübde getadelt werden. Auch er wurde zu Recht in Hebräer 11,32 aufgenommen.

1. Petrus

Gibt es nach dem Tod eine zweite Chance?

Welche Bedeutung hat 1.Petrus 3,19, wo es heißt, dass Christus zu den Geistern im Gefängnis des Hades predigte? Predigte er ihnen das Evangelium und gab ihnen dadurch eine zweite Chance zur Errettung, obwohl sie bereits gestorben waren? Wenn wir diesen Vers sorgfältig in seinem Gesamtzusammenhang untersuchen, werden wir herausfinden, dass er so etwas nicht lehrt – was ja auch im absoluten Gegensatz zu Hebräer 9,27 stünde: »Und wie es den Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben, danach aber das Gericht.«

Die SCH2000 übersetzt 1.Petrus 3,18-20 wie folgt: »Denn auch Christus hat einmal für Sünden gelitten, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns zu Gott führte; und er wurde getötet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht durch den Geist, in welchem er auch hinging und den Geistern im Gefängnis *verkündigte*, die einst nicht glaubten, als Gottes Langmut einmal zuwartete in den Tagen Noahs, während die Arche zugerichtet wurde, in der wenige, nämlich acht Seelen, durchs Wasser hindurchgerettet wurden.« Hier wird nicht das Verb »predigte« (griech. *euangelizomai*, »predigen« oder »die gute Nachricht weitersagen«) gebraucht, was sicherlich bedeutet hätte, dass Christus nach seiner Kreuzigung die Botschaft der Errettung den verlorenen Seelen im Hades predigte; vielmehr finden wir hier *ekēryxen*, hergeleitet von dem Wort *kērysso* (»eine Botschaft verkünden«, durch einen König oder Machthaber). Vers 19 sagt nur aus, dass Christus den Seelen, die nun im Scheol (Hades) gefangen waren, etwas verkündigte.

Der Inhalt dieser Bekanntmachung wird nicht genannt, aber es gibt nur zwei Möglichkeiten: (1) Möglicherweise verkündete der gekreuzigte Christus allen Seelen im Hades, dass jetzt der Preis für die Sünde bezahlt war und alle, die im Glauben gestorben waren, sich für ihren Übergang in den Himmel bereitmachen sollten – was kurz darauf am Ostersonntag passieren würde – oder (2) die Verkündigung bezog sich auf Noahs ernste und eindringliche Warnung an seine Generation, dass sie sich in die Sicherheit der Arche flüchten sollte, bevor die große Flut die Menschheit vernichten würde. In Bezug auf die beiden Inhalte von Punkt 1 – der erste wurde zweifellos verkündigt (vgl. Eph 4,8) – hätte diese Verkündigung im Hades entweder vor allen im Allgemeinen oder vor den Erlösten im Besonderen stattgefunden. Doch die zweite Möglichkeit scheint die Verkündigung gewesen zu sein, die

Petrus hier meinte, da nur Noahs Generation als Zuhörerschaft genannt wird, die nun im Hades gefangen ist und das Endgericht erwartet. Somit meint dieser Vers, dass Christus Noah gebrauchte, um dessen Zeitgenossen ernsthaft durch den Heiligen Geist zu warnen (in 2.Petrus 2,5 wird er als »Prediger [oder ›Herold‹] der Gerechtigkeit« bezeichnet. Das Wort für »Prediger« in diesem Vers ist *kēryka* und hat dieselbe Wurzel wie *ekēryxen*, das in Verbindung mit 1.Petrus 3,19 auftaucht).

Daher scheint diese Stelle ziemlich deutlich zu versichern, dass der Sohn Gottes bereits vor seiner Fleischwerdung an der Errettung von Sündern zur Zeit Noahs interessiert war. Somit war die Rettung von Noahs Familie in der Arche auch ein prophetisches Ereignis, das auf Gottes gnädige Vorkehrung eines stellvertretenden Sühneopfers an einem Holzkreuz hinwies – gleichzeitig war es das einzige Instrument, um die schuldige Menschheit vor dem göttlichen Gericht der Flut zu retten. In beiden Fällen können nur diejenigen, die zu Gottes Erlösungsmittel im Glauben Zuflucht nehmen, vor der Vernichtung errettet werden.

In 1.Petrus 3,21 verdeutlicht der Apostel die Beziehung von Typus und Antitypus: »Das Gegenbild [*antitypon*] dazu errettet jetzt auch euch, das ist die Taufe – nicht ein Ablegen der Unreinheit des Fleisches, sondern die Bitte [*epērōtēma*] an Gott um ein gutes Gewissen – durch die Auferstehung Jesu Christi.« Ein schuldiger Sünder wird nur errettet, wenn er Buße von seiner Sünde tut und auf Christi Sühneopfer und Auferstehung vertraut. Dadurch kann er »ein gutes Gewissen« bekommen, das auf der Überzeugung beruht, dass durch das Blut Jesu für all seine Sünden vollständig bezahlt wurde.

Da das Augenmerk auf Noahs Generation gelenkt wird, die der verlorenen Welt zur Zeit von Petrus (und seither jeder anderen Generation) entsprach, wird uns der Schluss aufgedrängt, dass die Verkündigung in Vers 19 nicht stattfand, als Christus nach seinem Kreuzestod in den Hades herabstieg, sondern durch den Heiligen Geist, der jahrelang durch Noah sprach, während dieser die Arche baute (V. 20). Deshalb gibt Vers 19 denen, die Christus während ihres irdischen Lebens ablehnen, keine Hoffnung auf eine »zweite Chance«.

2. Petrus

Ist 2.Petrus ein authentisches Werk von Petrus?

Unter nichtkonservativen Kritikern des Neuen Testaments wird 2.Petrus weithin als unechter, frommer Schwindel gebrandmarkt. Doch gibt es im ganzen neutestamentlichen Kanon kaum einen Brief, der mehr eindeutige Aussagen über die Identität und die persönlichen Erfahrungen des Autors enthält als dieser. Beachten Sie die folgenden Hinweise: (1) Der Verfasser bezeichnet sich mit dem Namen *Symeōn* (1,1), so wie er von Jakobus auf dem Jerusalemer Konzil angesprochen wurde (Apg 15,14). (2) Er gibt sich selbst als »Apostel Jesu Christi« zu erkennen (1,1), ein Ausdruck, der sich im Allgemeinen auf einen der Zwölf bezieht. (3) Er erinnert sich an den überwältigenden Anblick der Verklärung Jesu im Ton eines ehrfürchtigen Zuschauers (1,16-18), rechnet sich zu den Augenzeugen (*epoptai*) und zitiert wortwörtlich die göttliche Verkündung: »Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe.« (4) Die Worte »wie auch unser Herr Jesus Christus mir kundgetan hat« (1,14) sind eine deutliche Anspielung auf Jesu Prophezeiung in Johannes 21,18.

Außerdem finden sich weitere bedeutsame innere Beweise: (1) Er bezeichnet diesen Brief als seinen »zweiten Brief« an sie (3,1), was klar darauf schließen lässt, dass er ihnen bereits zuvor einen Brief geschrieben hatte (eine Andeutung auf 1.Petrus). (2) Er ist persönlich mit dem Apostel Paulus vertraut und achtet ihn als einen inspirierten Verfasser der neutestamentlichen Schriften (in 3,15-16 spricht er von »unserem geliebten Bruder Paulus«, der von »der Langmut unseres Herrn« geschrieben hat, die die »Rettung« von weitaus mehr Sündern ermöglicht als ein baldiges zweites Kommen [V. 15; vgl. Röm 2,4; 9,22]). Petrus stuft die paulinischen Briefe als Teil des zuverlässigen Wortes Gottes ein, auch wenn in ihnen »einiges schwer zu verstehen [*dysnoēta*]« ist (V. 16). Anstatt ein Beweis für einen viel späteren Verfasser zu sein und für eine Abfassung, die erst entstand, nachdem die Kanonizität der paulinischen Briefe von der Kirche im Allgemeinen angenommen wurde (wie einige angeführt haben), sind diese freundlichen und anerkennenden Bemerkungen über Paulus und seine Aufzeichnungen alles in allem das, was wir erwarten sollten, wenn Petrus ein paar Jahre später als Paulus nach Rom ging. Seine römischen Leser würden sicherlich von ihm erwarten, dass er sich über das Werk und die Verdienste seines Vorgängers äußerte – in einer Weise, wie er es hier tat.

In Anbetracht all dieser klaren Textbeweise für Petrus' Verfasserschaft werden wir zu dem Schluss gedrängt, dass der Autor dieses Briefes die eindeutige Behauptung aufstellte, der Apostel Petrus selbst zu sein, so dass es von ihm ein großer Betrug gewesen wäre, hätte Petrus den Brief nicht auch wirklich geschrieben. Wenn er nicht von ihm stammte, sollte er von der Gemeinde weder benutzt noch geachtet werden; und es wäre eine ungerechtfertigte Heuchelei, ihn in Predigten zu verwenden, da er als glatter Betrug aus dem Neuen Testament entfernt werden sollte. Von einem derart unehrlichen Schreiber wäre es unvorstellbar, gültige Offenbarungen über Gottes Wahrheit zu erhalten.

Es ist viel über die Ähnlichkeiten zwischen 2.Petrus und dem Judasbrief gesagt worden. Judas 6 und 2.Petrus 2,4 beziehen sich beide auf gefallene Engel (wenngleich auch die Wortwahl sehr verschieden ist). Judas 9 und 2.Petrus 2,11 sprechen von Engeln, die es nicht einmal wagten, gegen den Teufel ein lästerndes Urteil zu fällen. Judas 17-18 erwähnt Spötter, die in einer fleischlichen und gottlosen Weise leben – vergleichbar mit 2.Petrus 3,3-4, wo von denen die Rede ist, die in den letzten Tagen über die Rückkehr des Herrn spotten (auch hier findet sich in beiden Stellen keine Ähnlichkeit in der Formulierung). Der Ton der Verurteilung ist recht ähnlich, aber ein sorgfältiger Vergleich zwischen beiden Verfassern liefert wenig Unterstützung für die Theorie, dass sich der eine direkt beim anderen bediente – oder auch dafür, dass der eine den anderen beeinflusste. Es ist durchaus möglich, dass sowohl der Judasbrief als auch 2.Petrus zwischen 65 und 67 n.Chr. verfasst wurden, und beide behandelten nachdrücklich die Probleme, die durch gottlose Irrlehrer auftraten, welche in die christliche Gemeinschaft eindrangen und den Glauben einiger untergruben.

Der Unterschied in Stimmung und Einstellung zwischen dem ersten und zweiten Petrusbrief wurde häufig überbewertet, geradeso als würde der unterschiedliche Ton zwei verschiedene Autoren beweisen. Doch das ist ein sehr unsicheres Kriterium, um eine unterschiedliche Verfasserschaft nachzuweisen, aus dem einfachen Grund, dass derselbe Autor in der Regel zu völlig unterschiedlichem Vokabular und Ton neigt, wenn er zwei unterschiedliche Themen behandelt. Bei allen großen Autoren der Weltliteratur, die über verschiedenartige Themen und in unterschiedlichen Genres geschrieben haben, ist dies leicht nachweisbar. Beispielsweise haben Miltons Prosa-Essays wenig Ähnlichkeit mit seinen Hirtengedichten (*L'Allegro* und *Il Penseroso*); und diese wiederum unterscheiden sich beträchtlich von seiner epischen Dichtung wie z.B. in *Paradise Lost*. Doch diese Gegensätze, die durch lange, verschiedenartige Wortlisten zwischen den einzelnen Werken belegt werden könnten, würden wohl kaum ausreichen, um eine unterschiedliche Verfasserschaft

zu beweisen. Jeder weiß, dass sie alle von Milton stammen. Auf Miltons Literatur angewandt würde die Methodik dieser neutestamentlichen Kritiker zu völlig falschen Ergebnissen führen.

Die Absicht von 1.Petrus war es, verfolgten Gläubigen Trost zu spenden und ihnen Mut zu machen. Das erfordert einen ganz anderen Stil als das Thema von 2.Petrus, das aus ernsten und eindringlichen Warnungen vor falschen Lehrern und deren schädlichen Lehren besteht. Betrachtet man ihre unterschiedlichen Themen, wäre es alles in allem seltsam gewesen, wenn beide Briefe erstaunliche Ähnlichkeiten in Vokabular und Ton aufgewiesen hätten. Dies wäre sogar ein Hinweis auf eine absichtliche Fälschung gewesen oder auf den festen Entschluss des Fälschers, der Öffentlichkeit eine trügerische Imitation anzudrehen.

Hinsichtlich Sprache und Stil bestehen jedoch einige recht offensichtliche Gegensätze. Das Griechisch von 1.Petrus ist flüssiger und weist mehr feste Redewendungen auf als der raue und grobe Stil von 2.Petrus, auch wenn J.B. Mayor (*The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*, Neuauflage 1907 [Grand Rapids: Baker, 1965], S. civ), der Petrus nicht für den Verfasser von 2.Petrus hält, beobachtet: »Zwischen ihnen [d.h. zwischen 1. und 2.Petrus] besteht nicht die Kluft, die einige zu erkennen meinen. ... Der Unterschied im Stil ist weniger deutlich als der Unterschied im Vokabular, und der wiederum ist geringer als der Unterschied im Thema.«

Die vorhandenen Unterschiede könnten möglicherweise auf die Hilfe von Silvanus zurückzuführen sein, der in 1.Petrus 5,12 als Petrus' Schreiber bei der Abfassung seines ersten Briefes genannt wird. Die RELB überträgt diesen Vers folgendermaßen: »Durch Silvanus [Fußnote: ›Silas‹], den treuen Bruder, wie ich denke, habe ich euch mit wenigen Zeilen geschrieben und euch ermahnt und bezeugt, dass dies die wahre Gnade Gottes ist.« Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dies derselbe Silas, der mit Paulus in Philippi zusammenarbeitete. Möglicherweise war er für die einfache und leichte Ausdrucksweise verantwortlich, in der 1.Petrus verfasst wurde. Doch der zweite Petrusbrief, der von Petrus wahrscheinlich in einem römischen Gefängnis geschrieben wurde, weist ohne die Hilfe eines Sekretärs wie Silvanus einen gröberen und raueren Stil auf, der für dringliche Themen, wie sie in diesem Brief behandelt werden, passender ist.

Ebenso wenig sollten wir uns zu sehr mit den Gegensätzen zwischen 1. und 2.Petrus befassen und die Ähnlichkeiten der beiden Briefe dabei außer Acht lassen. Beide Briefe betonen (1) die Zentralität Christi und die Gewissheit seines zweiten Kommens; (2) die Bedeutung von Noahs Arche und der Flut (1.Petrus 3,20 hebt Gottes Gnade hervor und 2.Petrus 2,5 und 3,6 Gottes Gericht); (3) die zentrale Bedeutung des prophetischen Wortes des Alten Testaments in einer Weise, die an Petrus' Pfingstpredigt (Apg 2,14-36) erinnert;

(4) ihr gemeinsames Anliegen der Förderung des Wachstums der Christen (1Petr 2,2-3 und 2Petr 1,5-8; 3,18). Trotz der gegensätzlichen Absichten der beiden Briefe sind diese Motive bedeutende Anzeichen für eine gemeinsame Verfasserschaft und stützen die Echtheit ihres gemeinsamen petrinischen Ursprungs.

So gelangen wir zu dem Schluss, dass es keinen guten Grund gibt, die Authentizität von 2.Petrus zu leugnen oder seine Berechtigung im neutestamentlichen Kanon in Frage zu stellen. Die führenden Kritiker, die den entgegengesetzten Standpunkt vertraten, haben sich hauptsächlich auf ein stereotypes Konzept gestützt, das die christliche Religion als Entwicklung aus einer rein menschlichen Religionsphilosophie ähnlich der hegelianischen Dialektik betrachtet. Evangelikale sollten sich nicht durch solche kritischen Ergebnisse irreführen lassen, die auf diese Art von voreingenommener und subjektiver Methodik zurückgehen. (Für ein weiteres Studium siehe die ausgezeichnete Einleitung zu S. W. Paines Kommentar über 2.Petrus in Pfeiffer, *Wycliffe Commentary*, S. 1453-56, dem ich meine persönliche Anerkennung schulde.)

1. Johannes

Lehrt 1.Johannes 3,9 sündlose Vollkommenheit?

Die RELB überträgt 1.Johannes 3,9 wie folgt: »Jeder, der aus Gott geboren ist, tut nicht Sünde, denn sein Same bleibt in ihm; und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.« Diese sonst angemessene Übersetzung bringt ein sehr wichtiges Merkmal von *hamartanein* (»sündigen«) im Anschluss an *ou dynatai* (»kann nicht«) nicht zum Vorschein: Im Griechischen deutet das Präsens an dieser Stelle stetes oder wiederholtes Handeln an. (Eine einzige Handlung würde durch den Aorist *hamartein* verdeutlicht werden.) Aus diesem Grund stellen einige der neueren englischen Übersetzungen die wirkliche Betonung durch »er kann nicht weiter sündigen« heraus (NIV). Die NASB zieht aus dem Präsens *hamartanein* die Schlussfolgerung, dass das vorangegangene *poiei* (Präsens Indikativ) in »tut nicht Sünde« (RELB) darauf schließen lässt, dass »niemand, der aus Gott geboren ist, *Sünde ausübt*«, da dies im Gegensatz zu dem anschließenden *hamartanein* steht.

Allerdings sollte der Sinn, in dem dieses Verb benutzt wird, sorgfältig untersucht werden, denn selbst der reifste Christ ist für Versuchung anfällig und könnte in die verschiedenartigsten Sünden fallen (wenn auch nicht in die verabscheuungswürdigeren, die nach dem menschlichen Gesetz einem Verbrechen gleichkommen). In 1,8 lehrt Johannes ganz deutlich: »Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns.« Aber hier betont er das Wunder der neuen Geburt (vgl. 2Kor 5,17), durch die das Leben Christi Besitz vom Herzen des Gläubigen ergreift und ihn in ein vollkommen neues Verhältnis zu Gott und seinem heiligen Willen bringt. Anstatt weiter dem alten Prinzip »Zuerst komme ich!« zu folgen, gelangt er nun unter die Führung seines Erlösers und macht es zu seinem bewussten Ziel, Gott zu gefallen, weil er ihn liebt und ihm völlig gehört.

In seiner neuen Eigenschaft als jemand, »der aus Gott geboren ist« (*gegennēmenos*) – passives Partizip Perfekt – *ek tou theou*), trägt der Gläubige Gottes heiligen Samen (*sperma*) in sich; und dieser *sperma* entwickelt und vergrößert sich wie ein Same in einem Blumentopf, bis er Blätter, Blumen und Früchte hervorbringt – und den Topf mehr und mehr ausfüllt. Der Dreck im Erdreich mag die wachsende Pflanze beschmutzen, aber ihre Aufgabe ist es nicht, sich verunreinigen zu lassen, sondern neues Leben und Schönheit hervorzubringen, die aus dem Samen

kommen. Wenn der Gläubige bewusst in Christus bleibt (3,6: *ho en autō menōn*) und seinen Blick auf Jesus gerichtet hält (Hebr 12,2), fällt er nicht in Sünde, sondern führt sein Leben zur Ehre Gottes.

Bezüglich der besonderen Eindringlichkeit von *hamartia* an dieser Stelle sollten wir unser Augenmerk auf 1.Johannes 3,4 richten: »Jeder, der die Sünde [*hamartian*] tut/ausübt [Partizip Präsens], tut auch die Gesetzlosigkeit [*anomian*].« In Vers 8 wird der Teufel dann als Archetypus, Modell und Förderer der Gesetzlosigkeit beschrieben; und seine Sache ist es (und natürlich auch die Sache derer, die unter seiner Herrschaft stehen), Sünde als Gesetzlosigkeit auszuüben. Mit anderen Worten: Die Schrift unterscheidet zwischen den beiden großen Familien im Universum: den Kindern des Lichts (1,7) und den Kindern der Finsternis und des Ungehorsams (1,6).

Ein wahres Kind Gottes ist von einer uneingeschränkten Hingabe an Gottes heiligen Willen und Maßstab gekennzeichnet; das Kind dieser Welt (dessen geistlicher Vater der Teufel ist; vgl. Joh 8,44) wird hingegen durch eine selbstsüchtige, selbstvergötternde Haltung und durch Sünden jeglicher Art bestimmt. Dieses Prinzip musste der Apostel in seinem Brief herausstellen, da die Irrlehrer (die lehrten, dass die Gläubigen durchaus ein sündiges Leben führen dürften, da die »Gnade alles bedecken würde«) die Gläubigen seiner Gemeinde bereits verunsicherten und die Gemeinde das Verständnis von einem heiligen Leben als der Frucht eines echten und lebendigen Glaubens verlor. Johannes erinnert uns hier alle daran, dass der echte Gläubige ein Leben nach dem Vorbild Christi führt und dass er als Empfänger des Samens Christi (d.h. des Heiligen Geistes) stets Gerechtigkeit ausübt. Nur die Unbekehrten (einschließlich der »falschen Christen«) werden ein selbstsüchtiges, sündiges Leben führen.

In seinem Buch *Bible Questions Answered* (S. 68-72) widmet W.L. Pettingill dieser Stelle in 1.Johannes 3 eine sehr sorgfältige und aufschlussreiche Studie und liefert folgende hilfreiche Umschreibung der Verse 4-10:

> Jeder, der die Sünde tut, tut auch die Gesetzlosigkeit, und die Sünde ist die Gesetzlosigkeit. Und ihr wisst, dass er geoffenbart worden ist, um unsere Sünden wegzunehmen; und in ihm ist keine Gesetzlosigkeit. Jeder, der in ihm bleibt, ist nicht gesetzlos; jeder, der gesetzlos ist, hat ihn nicht gesehen noch kennt er ihn. ... Wer gesetzlos ist, ist aus dem Teufel, denn der Teufel war gesetzlos von Anfang an. ... Jeder, der aus Gott geboren ist, ist nicht gesetzlos, denn sein Same bleibt in ihm; und er kann nicht gesetzlos sein, weil er aus Gott geboren ist. Hieran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.

Judas

Irrte sich Judas, als er nichtbiblische Quellen zitierte?

Diese Frage wurde durch Judas 9 und 14 aufgeworfen. Vers 9 bezieht sich auf die Kontroverse zwischen dem Erzengel Michael und dem Teufel über Moses Leib, nachdem er auf dem Gipfel des Pisga gestorben war: »Michael aber, der Erzengel, wagte nicht, als er mit dem Teufel stritt und Wortwechsel um den Leib Moses hatte, ein lästerndes Urteil zu fällen, sondern sprach: Der Herr schelte dich!« Dieser Bericht wird im Alten Testament nicht gefunden, sondern ist zumindest laut Origenes (*De principiis* 3.2.1) in einer (mittlerweile jedoch verloren gegangenen) christlichen Abhandlung mit dem Titel »Moses Himmelfahrt« enthalten (vgl. Buttrick, *Interpreter's Dictionary*, Bd. 3, S. 450).

Es wäre jedoch ein logischer Trugschluss zu behaupten, dass ein inspirierter biblischer Autor wie Judas in Bezug auf gültige Informationen über die Vergangenheit strikt auf den Inhalt des kanonischen Alten Testaments begrenzt war. Sowohl Stephanus (in Apg 7) als auch der Herr Jesus (in Mt 23) beziehen sich auf historische Begebenheiten, die im Alten Testament nicht festgehalten wurden. Offensichtlich gab es eine berechtigte und genaue Sammlung mündlicher Überlieferungen, die den Gläubigen in neutestamentlicher Zeit zur Verfügung stand, und unter der Leitung des Heiligen Geistes waren sie in der Lage, derartige Ereignisse in ihre Lehrtätigkeit einzubeziehen. Somit können wir aus dieser Stelle folgern, dass diese Vertreter des Himmels und der Hölle tatsächlich einen solchen Kampf um den Leib Moses führten.

Dasselbe gilt für Judas 14 und das Zitat des vorsintflutlichen Patriarchen Henoch. In diesem Fall ist das pseudepigraphische Werk, aus dem dieses Zitat stammt, erhalten geblieben (auch wenn aus Judas' Zeit keine Übersetzung des Buches Henoch mehr existiert). Henoch wird mit der Prophezeiung zitiert: »Siehe, der Herr ist gekommen [wahrscheinlich repräsentiert der griechische Aorist *ēlthen* ein prophetisches Perfekt im Hebräischen oder Aramäischen und kann daher als ›wird kommen‹ aufgefasst werden] mit seinen heiligen Myriaden, Gericht auszuüben gegen alle und alle Gottlosen zu überführen von allen ihren Werken der Gottlosigkeit, die sie gottlos verübt haben, und von all den harten Worten, die gottlose Sünder gegen ihn geredet haben.«

Hier haben wir ein bemerkenswertes Beispiel einer kraftvollen prophetischen Äußerung aus der Zeit vor Noah. Die bloße Tatsache, dass Henochs Aussage in 1.Mose nicht enthalten ist, lie-

fert keinen Beweis gegen ihre Authentizität. Dies beweist jedoch keineswegs, dass der ganze Inhalt des Buches Henoch historisch genau oder theologisch gültig ist. Vieles könnte erfunden sein. Aber es lässt sich kein triftiger Grund erkennen, den gesamten Inhalt als falsch einzustufen, nur weil das Buch nicht im Kanon aufgenommen wurde. Selbst ein heidnisches Werk kann wahre Dinge enthalten, wie Paulus bezeugt, indem er seinen athenischen Zuhörern aus Aratus' *Phaenomena* 5 zitiert (Apg 17,28).

Offenbarung

Wer sind die sieben Geister vor Gottes Thron in Offenbarung 1,4?

Offenbarung 1,4 lautet: »Gnade euch und Friede von dem, der ist und der war und der kommt, und von den sieben Geistern [Heiligen Geistern?], die vor seinem Thron sind.« Wer sind diese sieben Geister? Repräsentieren sie die dritte Person der Dreieinigkeit (in Vers 2 wird bereits Bezug auf Gott den Vater und Gott den Sohn genommen)? Überraschenderweise scheint die richtige Antwort »Ja« zu lauten. (Es ist durchaus vorstellbar, dass es sieben Engel sein könnten, aber wohl kaum die »Engel« der sieben Gemeinden in Asien, da diese zusätzlich zu den sieben Geistern aufgeführt werden [V.4].)

Wie konnte der Heilige Geist durch sieben statt durch einen Geist repräsentiert werden? In Jesaja 11,2 tritt der Heilige Geist zum ersten Mal in siebenfacher Form auf: »Und auf ihm [dem Messias] wird ruhen der Geist des HERRN [1], der Geist der Weisheit [2] und des Verstandes [3], der Geist des Rates [4] und der Kraft [5], der Geist der Erkenntnis [6] und Furcht des HERRN [7].« In der biblischen Symbolik ist die Sieben die Zahl des vollkommenen Werkes Gottes (vgl. 1Mo 2,2-3), und so wird der »Spross … aus dem Stumpf Isais« (Jes 11,1) zu Beginn seines messianischen Dienstes vollkommen mit dem Heiligen Geist ausgestattet sein.

Als Nächstes finden sich die sieben Facetten des Heiligen Geistes in Sacharja 3,9: »Denn siehe, der Stein, den ich vor Joschua [den Hohenpriester] gelegt habe – auf einem Stein sieben Augen.« Hier haben wir die vollkommene Aufsicht, die göttliche Vorsehung des Heiligen Geistes, der durch die sieben in den »Stein« (wahrscheinlich einen großen Edelstein) eingemeißelten Augen dargestellt wird. In Sacharja 4,10 tauchen sie erneut auf: »Denn wer hat den Tag kleiner Dinge verachtet? Und sie werden sich freuen und den Stein des Senkbleis in der Hand Serubbabels sehen. Diese *sieben* sind die Augen des HERRN, sie schweifen auf der ganzen Erde umher.« Der Heilige Geist in seiner liebevollen Vorsehung wird für die Einweihung des zweiten Tempels verheißen, die sich schließlich 516 v.Chr. ereignete.

Doch in der Offenbarung treten die »sieben Geister« als einzelne Individuen auf, nicht nur in 1,4, sondern auch in 3,1: »Dies sagt der, der die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne hat: Ich kenne deine Werke«; in 4,5: »und sieben Feuerfackeln brennen vor dem Thron, welche die sieben Geister Gottes sind«; und in 5,6: »Und ich sah inmitten des Thrones und der vier lebendi-

gen Wesen und inmitten der Ältesten ein Lamm stehen wie geschlachtet, das sieben Hörner und sieben Augen hatte; die sind die sieben Geister Gottes, ausgesandt über die ganze Erde.«

Es scheint eine klare Verbindung zu bestehen zwischen dem siebenfachen Geist in Jesaja 11,2 und den sieben Facetten des Geistes der Offenbarung, der sich in Gestalt von sieben individuellen Geistern präsentiert, passend zu Gottes vollkommener Ermächtigung und Vorsehung – dem zentralen Thema der Apokalypse. Das ganze Buch ist voller Symbolik; so sollte es nicht als überraschend angesehen werden, dass »sieben« auf diese erstaunliche und eindrucksvolle Weise »eins« darstellt. Schließlich haben wir bereits gesehen, dass Christus – der zunächst in seiner Auferstehungsherrlichkeit als weißhaariger Sohn des Menschen mit Augen wie eine Feuerflamme und in einem Gewand, das bis zu seinen wie Erz glänzenden Füßen reicht, gezeigt wird (1,14-15) – in 5,6 als ein geschlachtetes Lamm mit sieben Hörnern und sieben Augen dargestellt wird. Auch hier repräsentiert die Zahl sieben die »eins«, auch wenn es in diesem Fall Gott der Sohn ist und nicht der Heilige Geist.

In ähnlicher Weise wird Satan als ein feuerroter Drache mit sieben Köpfen und zehn Hörnern dargestellt (12,3), vergleichbar mit seinem Stellvertreter auf Erden, dem Tier mit zehn Hörnern, zehn Diademen und sieben Köpfen. In seiner Erscheinung gleicht es einem Panther mit den Füßen eines Bären und dem Maul eines Löwen (13,2). (Im Fall von Satan und dem letzten Weltdiktator repräsentiert die Zahl sieben den falschen Anspruch, die vollkommene Macht Gottes zu besitzen.) So wird auch die abgefallene Weltkirche als eine in Purpur und Scharlach gekleidete Hure symbolisiert, die auf dem scharlachroten Tier sitzt (Offb 17,3-4).

Bei der Taufe Christi wurde der Heilige Geist durch eine Taube repräsentiert (Mt 3,16), und zu Pfingsten waren es zerteilte Zungen wie von Feuer, als der Heilige Geist den Zeugen Christi Vollmacht gab und sie in anderen Sprachen reden ließ (Apg 2,3). Wenn alle 120 Jünger aus dem Obersaal bei diesem Fest anwesend waren, dürften es 120 Flammen gewesen sein (Apg 1,13.15). Somit sehen wir, dass der Heilige Geist in der Schrift auf viele unterschiedliche Arten symbolisiert wird, immer in einer zu dem jeweiligen Anlass passenden Erscheinung.

Wie erklärt sich das Fehlen des Stammes Dan in Offenbarung 7,5-8?*

Wenn wir den Segen Jakobs in 1.Mose 49 lesen, dann finden wir in V. 16-18 über Dan Folgendes: »Dan richtet sein Volk wie einer der Stämme Israels. Dan ist eine Schlange am Weg, eine Hornotter am Pfad, die in die Fersen des Pferdes beißt, und rücklings fällt sein Reiter. Auf deine Rettung, HERR, harre ich!«

Als Rahel diesen Sohn durch ihre Magd Bilha bekam, gab sie ihm den Na-

men Dan, d.h. Richter (1Mo 30,6). Durch seine Herkunft mütterlicherseits nahm er eine geringere Stellung in Israel ein. Auch in der Veranlagung und im Charakter muss er hinter seinen Brüdern zurückgestanden haben. Nach dem Segen zu urteilen, muss seine Naturanlage mit der Gewalttätigkeit des Löwen und der Hinterlistigkeit der Schlange gepaart gewesen sein und im Blick darauf schließt Jakob seinen Segen über ihn mit den Worten: »Auf deine Rettung, HERR, harre ich!« In Josua 19,40-46 finden wir das Erbteil, das dem Stamm Dan im Land der Verheißung zugeteilt war. Statt sich dieses Erbteil nun im Glauben anzueignen, scheint diesem Stamm die Glaubensenergie gefehlt zu haben, denn in Richter 1,34 wird uns gesagt, dass er sich von den Amoritern ins Gebirge zurückdrängen ließ. Später, in Richter 18, finden wir den Stamm Dan an einem neuen Ort, wo es an nichts mangelte von allem, was auf Erden ist. Hinterlistig hatten die Angehörigen des Stammes die Stadt Lajisch überfallen, und nach der Verbrennung dieser bauten sie die Stadt wieder auf und schlugen ihren Wohnsitz darin auf, ja noch mehr: Sie gaben ihr den Namen Dan. Auch in Richter 5,17 im Lobgesang der Debora ist die Frage: »Und Dan, warum diente er auf fremden Schiffen?« Jedenfalls war ihm der Handel wichtiger als die Sache Gottes. In Richter 18,30.31 finden wir, dass er sogar Götzendienst trieb. Es ist fortgesetztes Rückwärtsgehen. Zuerst das Weichen aus den Grenzen des gelobten Landes, dann das Festsetzen auf dem Boden der Nationen und zuletzt Götzendienst. Ob wir nun darin die Erklärung suchen dürfen dafür, dass der Stamm Dan in Offb 7 fehlt, kann nicht mit Bestimmtheit festgestellt werden, jedenfalls geben uns diese Punkte viel zu denken. Der Stamm Dan war aufgetaucht und bald wieder verschwunden. In 1Chr 4-7, wo die Aufzählung der Stämme wieder erfolgt, wird Dan schon nicht mehr genannt. Dagegen begegnen wir dem Stamm Dan wieder in Hes 48,1. Nach dieser letzten Schriftstelle zu urteilen, dürfen wir annehmen, dass wir den Stamm Dan im Tausendjährigen Reich doch wieder finden, in welcher Form, ist uns allerdings verhüllt. Es ist eines der wunderbaren Geheimnisse Gottes, der sich erbarmt, wessen er will. Wenn also aus Dan keiner versiegelt wird, mögen das unklare Wandeln und die geteilte Stellung desselben daran schuld sein. Aber jedenfalls dürfen wir doch annehmen, dass etliche aus Dan durch die Drangsalszeiten hindurchgehen und im Tausendjährigen Reich ein Erbe empfangen.

Wer sind die 144 000 in Offenbarung 14,1?*

In den letzten Versen von Kapitel 13 beschreibt Johannes die furchtbare Zeit der Drangsal unter der Macht der beiden Tiere. Im Gegensatz zu diesem Wirken der Bosheit lässt Gott ihn in einem Gesicht das Wirken seiner Gnade sehen, die die bestimmte Vollzahl aus Israel

aus dem Prüfungstiegel als geläutertes Gold hervorgehen lassen kann. Der Berg Zion, auf dem sie stehen, ist mit Israels Geschichte verbunden. Es ist der Sitz der Herrlichkeit des Herrn als des Königs (Ps 2,6; Jes 24,23). Johannes sieht ihn aber nicht als König, sondern als Lamm. Mit dem Verworfenen verbunden sieht er die 144 000. Sie stehen am Fuße des Berges Zion. »Zion« in der Schrift ist mehr als nur ein Berg. Er steht im Gegensatz zum Berg Sinai (Hebr 12,18.22) als das Symbol der unumschränkten Gnade – aber auch zugleich als Mittelpunkt seiner Herrlichkeit und Herrschaft auf der Erde. Die Geschichte Zions zeigt uns das Eingreifen Gottes in Gnade, als Israel auf dem Boden des Gesetzes alles verwirkt hatte. So sehen wir auch in diesen 144 000 das Eingreifen Gottes in Gnade für sein Volk: Er bringt einen Überrest aus Israel als Überwinder durch die letzte Zeit der großen Trübsal hindurch. Welche Engelgewalten in dieser großen Drangsalszeit wirken werden, davon können wir uns kaum eine Vorstellung machen. Michael, der Erzengel – »einer der ersten (Engel-)Fürsten«, »der für die Söhne deines Volkes (Israel) eintritt« (Dan 10,13.21; 12,1) ist bereits in Offb 12,7 in den Kampf eingetreten. Inwieweit er auch Aufgaben für diese 144 000 hat, wissen wir nicht, aber es ist ohne weiteres klar, dass sich die Weissagung aus Dan 12 auch auf diese Zeit und Dinge in Offb 14 bezieht. Das sind geheimnisvolle Dinge, über die wir nur ahnend, staunend und anbetend nachsinnen können. Nach dem bereits Erwähnten ist es kaum noch nötig zu erwähnen, dass es sich bei diesen 144 000 nicht um Gläubige der Jetztzeit handelt. Mit Hebr 5,14 wird klar, dass bezüglich der Gemeinde, die der Leib Christi ist, nicht von einer Versiegelung von 144 000 geredet werden kann. Und wenn von »Zeit und Zeiten« die Rede ist, so wissen wir, dass es sich um Israel handelt. Deshalb wird auch von Gott nicht als von »ihrem Vater«, sondern als von »seinem Vater« gesprochen. Sie stehen nicht im Vaterhaus, sondern sie lernen das neue Lied, das vor dem Thron und vor den vier lebendigen Wesen und den Ältesten gesungen wird. Die Gemeinde ist himmlisch – sie ist entrückt, bevor diese Ereignisse ihren Lauf nehmen. Es bleibt dann kein Glied, auch nicht das schwächste, zurück, wenn der Herr kommt. »Wir werden aber alle verwandelt werden« (1Kor 15,51). Eine andere Frage aber ist, ob die 144 000 in Offb 7 dieselben sind, die wir hier in Offb 14 finden. Hier gehen die Meinungen treuer und schriftkundiger Ausleger auseinander. Die einen glauben, dass es sich in Offb 14 um eine Vollzahl (144 000) aus dem Reich Juda handelt, welche die Trübsalszeit im Land durchmachen, während es in Offb 7 eine Vollzahl aus den 12 Stämmen ist – von Juda (den zwei Stämmen, Juda und Benjamin, die in Babylon gefangen waren) kehrten unter Esra viele ins Land zurück. Sie waren es (nicht das zehnstämmige Reich Israel), die den Herrn verwarfen und kreuzigten. Von diesen

zwei Stämmen wird der Antichrist empfangen, und über sie wird die große Trübsalswelle hereinbrechen, von der der Herr in Mt 24,15-28 redet. Und weil man aus dem prophetischen Zeugnis annimmt, dass die Rückkehr des Überrests der zehn Stämme ins Land erst dann geschieht, wenn der Herr seine Herrschaft angetreten hat, so glaubt man Gründe zu haben, diese Schar aus Juda von der in Offb 7 zu unterscheiden. Andere dagegen sind der Meinung, dass man kein Recht habe, eine solche Unterscheidung zu treffen, weil Gott, als er uns zum ersten Mal die 144 000 zeigt, uns sagt, wer diese sind, und als er zum zweiten Mal von der Zahl redet, nichts davon erwähnt, dass er von einer anderen Schar spricht als zuvor. Sie glauben vielmehr, dass es sich um dieselben 144 000 handelt, sie aber in beiden Stellen von verschiedenen Gesichtspunkten gesehen werden: in Kapitel 7 als versiegelt durch den Engel vor der großen Trübsal, und in Kapitel 14 als hindurchgegangen, als welche, die an dem Platz des Sieges als Überwinder und für Gott und das Lamm die Erstlingsfrucht von der Erde darstellen.

Wenn wir Vers 4 lesen: »Sie sind jungfräulich« – die sich nicht mit »Frauen« befleckt haben – so dürfen wir natürlich nicht denken, dass es buchstäblich 144 000 Jungfrauen sind. In jener Zeit der Gottesgerichte, wo der Lügner aufgetreten ist, der leugnet, dass Jesus der Christus ist (1Jo 2,22), und die Menschen unter »der wirksamen Kraft des Irrwahns« stehen, »dass sie der Lüge glauben« (2Thes 2,9-11), da gehen diese Treuen, bewahrt durch Gottes Macht, unbefleckt hindurch. Lüge und Falschheit werden nicht in ihrem Mund gefunden. In jungfräulicher Reinheit, Liebe und Treue stehen sie für ihren Herrn und tragen den Namen dessen an ihrer Stirn, dem sie dienen, im Gegensatz zu jenen, die den Namen des Tieres tragen. Sie beflecken sich nicht mit »Frauen«, den Lehren und Lehrsystemen der antichristlichen Masse, sondern folgen dem verworfenen Lamm, wohin es führt. Die Liebe zu ihm lässt sie, wie auch uns, seine Genossen sein, auch auf dem Trübsalsweg. Sie stehen abseits vom antichristlichen Schmutz und berühren ihn nicht. Gott gibt ihnen das Zeugnis, dass sie tadellos sind – nicht in sich selbst, aber tadellos in Bezug auf ihr Verhalten und Benehmen inmitten ihrer Umgebung –, so wie auch wir es sein sollen inmitten eines verdrehten und verkehrten Geschlechts (Phil 2,14-16). Sie sind die Erstlingsfrucht der neuen Ernte, die von der Erde eingebracht wird für irdische Segnungen. Nicht Erstlinge, wie dies von Christus in 1Kor 15 und von der Gemeinde in Jak 1,18 gesagt wird, sondern Erstlinge für Gott und das Lamm von der Ernte, die bald folgt und der die Sichel der Gerichtsernte (Offb 14,15+16) vorausgeht.

Die Adventisten beziehen die Zahl der 144 000 auf sich. Diese Bezugnahme geschieht unter völliger Außerachtlassung des gesamten Zusammenhangs der Offenbarung sowie der Tatsache,

dass Israel in der Schrift stets Israel bleibt, d.h. niemals mit der neutestamentlichen Gemeinde verwechselt wird, ebenso wenig wie je ein Gläubiger der Jetztzeit, der auf dem Grunde der Gnade steht, mit dem Namen »Israel« belegt wird. Wenn sich diese Worte auch nicht auf uns beziehen, so lehren sie uns doch viel in Bezug auf uns, die wir, wie sie, »um einen Preis erkauft« sind (1Kor 6,20; 1Petr 1,18-19) und berufen sind, alles im Namen unseres Herrn Jesus (in Übereinstimmung mit ihm) zu tun (Kol 3,17) und ohne Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsternis (Eph 5,11) hindurchzugehen zur Herrlichkeit und zum Lobpreis Gottes! (Phil 1,9-11).

Literaturverzeichnis

I. Texte

Aland, K., Black, M., Metzger, B.M. und Wikgren, A., Hrsg., *The Greek New Testament*, 3. Aufl., New York: American Bible Society, 1975.

Crockett, W.D., *A Harmony of Samuel, Kings and Chronicles*, Grand Rapids: Baker, 1959.

Elliger, K. und Rudolph, W., Hrsg., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1977.

Huck, A., Lehmann, H. und Cross, F.L., *Synopsis of the First Three Gospels*, Oxford: Oxford University, 1949.

Nestle, E. und Aland, K., Hrsg. *Novum Testamentum Graece*, 26. Aufl., Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1979.

Rahlfs, Alfred, Hrsg., *Septuaginta*, 3. Aufl., 2 Bände, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1949.

II. Kommentare und Nachschlagewerke

Buttrick, G.A., Hrsg., *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 Bände, Nashville: Abingdon, 1962.

Gaebelein, Frank E., Hrsg., *Expositor's Bible Commentary*, 12 Bände, Grand Rapids: Zondervan, 1976.

Guthrie, D., Motyer, J.A., Stibbs, A.M. und Wiseman, D.J., Hrsg., *The New Bible Commentary*: Revised, London: Inter-Varsity, 1970.

Jamieson, R., Fausset, A.R. und Brown, D., *Commentary on the Whole Bible*, 2 Bände, Nachdruck, Grand Rapids: Zondervan, ohne Datum.

Keil, C.F. und Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Old Testament*, 20 Bände, Nachdruck, Grand Rapids: Eerdmans, 1949.

Lange, J.P., *Commentary on the Holy Scriptures*, 25 Bände, Nachdruck, Grand Rapids: Zondervan, ohne Datum

Pfeiffer, G.F. und Harrison, E.F., *The Wycliffe Bible Commentary*, Chicago: Moody, 1962.

Tenney, M.C., Hrsg., *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, 5 Bände, Grand Rapids: Zondervan, 1975-76.

Unger, M.F., *Unger's Bible Dictionary*, Chicago: Moody, 1957.

III. Theologische Werke

Berkhof, L., *Systematic Theology*, 2. Aufl., Grand Rapids: Eerdmans, 1941.

Oehler, G.F., *Theology of the Old Testament*, Nachdruck, Grand Rapids: Zondervan, ohne Datum

Strong, A.H., *Systematic Theology*, Nachdruck (3 Bände in einem), Philadelphia: Judson, 1944.

IV. Einführungen

Archer, G.L., *A Survey of Old Testament Introduction*, überarbeitete Neuauflage, Chicago: Moody, 1974.

Eissfeldt, O., *The Old Testament: An Introduction*, Übersetzung von P.R. Ackroyd, New York: Harper, 1965.

Harrison, E.F., *Introduction to the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
Harrison, R.K., *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
Pfeiffer, R.H., *Introduction to the Old Testament*, New York: Harper and Brothers, 1948.

V. Allgemeine Werke

Finegan, J., *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton: Princeton University Press, 1964.
Haley, J.W., *Alleged Discrepancies of the Bible*, Nachdruck, Nashville: Goodpasture, 1951.
Kitchen, K.A., *Ancient Orient and Old Testament*, Chicago: Inter-Varsity, 1966.
Lyttleton, Lord und West, Gilbert, *The Conversion of St. Paul; the Resurrection of Jesus Christ*, Nachdruck, New York: American Tract Society, 1929.
McClellan, J.B., *The New Testament, A New Translation: A Contribution to Christian Evidences*, 2 Bände, The Four Gospels. Band 1, London: Macmillan, 1875.
Montgomery, J.W., Hrsg., *God's Inerrant Word*, Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974.
Payne, J.B., *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, New York: Harper, 1973.
Payne, J.B., Hrsg., *New Perspectives on the Old Testament*, Waco: Word, 1970.
Pritchard, J.B., *Ancient Near Eastern Texts (ANET)*, 3. Aufl., Princeton: Princeton University Press, 1969.
Rehwinkel, A.M., *The Flood in the Light of the Bible, Geology, and Archaeology*, St. Louis: Concordia, 1951.
Skilton, J.H., Hrsg., *The Law and the Prophets: Old Testament Studies in Honor of O.T. Allis,* Nutley: Presbyterian and Reformed, 1974.
Stonehouse, N.B., *Origins of the Synoptic Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
Tuck, Robert, *A Handbook of Biblical Difficulties*, London: Elliot Stock, ohne Datum.
Urquhart, John, *The Wonders of Prophecy*, New York: Christian Alliance, ohne Datum.
Wilson, R.D. *A Scientific Investigation of the Old Testament*, Chicago: Moody, 1959.

Bibelstellenverzeichnis

1. Mose

1. Mose 1 72,79,81
1. Mose 1,1 76,77,78
1. Mose 1,1-3 460
1. Mose 1,2 77
1. Mose 1,10 77
1. Mose 1,12 77
1. Mose 1,14 94
1. Mose 1,18 77
1. Mose 1,21 77
1. Mose 1,25 77
1. Mose 1,26 90,462
1. Mose 1,26-27 334,460
1. Mose 1,27 26,76,462,501,520
1. Mose 1,28 93
1. Mose 1,31 74,77,229
1. Mose 2 80,81,82,83,85,88,89
1. Mose 2,2-3 548
1. Mose 2,4 81
1. Mose 2,5-9 77
1. Mose 2,10-14 83
1. Mose 2,17 74,84,86
1. Mose 2,23-24 154
1. Mose 2,24 26,194,392
1. Mose 3 26,80,84,108
1. Mose 3,4-5 432,532
1. Mose 3,8 87
1. Mose 3,8-19 86
1. Mose 3,9 90
1. Mose 3,9-21 91
1. Mose 3,10 87
1. Mose 3,11 91
1. Mose 3,13 91
1. Mose 3,14-19 91
1. Mose 3,15 88,91,454
1. Mose 3,16-19 87
1. Mose 3,19 84
1. Mose 3,22 89
1. Mose 3,23-24 87
1. Mose 4 108
1. Mose 4,1 80
1. Mose 4,3 92
1. Mose 4,4 92
1. Mose 4,5 92
1. Mose 4,18-24 93
1. Mose 4,23-24 155,157
1. Mose 4,26 94
1. Mose 5 94
1. Mose 5,3-5 92
1. Mose 5,4 93
1. Mose 5,5 86,93
1. Mose 5,24 94
1. Mose 6,1-2 96,97
1. Mose 6,2 93,96,97,481
1. Mose 6,4 97,103
1. Mose 6,5 202
1. Mose 6,7 98,99
1. Mose 6,9 77
1. Mose 6,17 332
1. Mose 6,19 99
1. Mose 7 100,102,103
1. Mose 7,2 99
1. Mose 7,15 332
1. Mose 7,16 520
1. Mose 7,19 100
1. Mose 7,21 94
1. Mose 7,22 332

1. Mose 8 100,103
1. Mose 8,6-9 102
1. Mose 8,20 100
1. Mose 9,1-16 104
1. Mose 9,6 153,317,439
1. Mose 9,20-21 188
1. Mose 9,24-28 106
1. Mose 9,25 107
1. Mose 9,27 107
1. Mose 10,4 48
1. Mose 10,5 108
1. Mose 10,6 106
1. Mose 10,20 108
1. Mose 10,31 108
1. Mose 11,1-9 108
1. Mose 11,26 487
1. Mose 11,28 109,488
1. Mose 11,32 487
1. Mose 12 514
1. Mose 12,1 109
1. Mose 12,4 487
1. Mose 12,6-7 490
1. Mose 12,10 110
1. Mose 12,10-20 110
1. Mose 12,11-19 386
1. Mose 12,12-19 198
1. Mose 12,13 93
1. Mose 12,16 110
1. Mose 13,2 110
1. Mose 13,15 513
1. Mose 14 63,111,112,115,386
1. Mose 14,8-10 113
1. Mose 14,15 113
1. Mose 14,18-20 113
1. Mose 15,6 85,116
1. Mose 15,16 202
1. Mose 15,17 115,116
1. Mose 15,18-21 203,228
1. Mose 16,1 157
1. Mose 16,12 507
1. Mose 17 115,150
1. Mose 17,1 74
1. Mose 17,6 217
1. Mose 17,12 140,507
1. Mose 17,17 122
1. Mose 17,23-24 116
1. Mose 18-19 118
1. Mose 18,25 230
1. Mose 19,11 263
1. Mose 19,23 115
1. Mose 19,24-25 202
1. Mose 19,36-38 320
1. Mose 20 111,117
1. Mose 20,1-18 110
1. Mose 20,2 313
1. Mose 20,11 111
1. Mose 21 118
1. Mose 21,4 507
1. Mose 21,12-14 155
1. Mose 21,27-30 489
1. Mose 21,32 118
1. Mose 21,34 118
1. Mose 22 119
1. Mose 22,2 119
1. Mose 22,11 463
1. Mose 22,16-17 463
1. Mose 22,18 513
1. Mose 23 120,121
1. Mose 23,1 122
1. Mose 24,4 109
1. Mose 24,16 344
1. Mose 24,43 344
1. Mose 24,60 304
1. Mose 25,1 122
1. Mose 25,8 87,123
1. Mose 25,26 118
1. Mose 26,1 118,313
1. Mose 26,28-31 490

1. Mose 26,34 124,125,155
1. Mose 28,9 125,155
1. Mose 28,15 128
1. Mose 29,23-28 157
1. Mose 29,27 126
1. Mose 29,31 157
1. Mose 30 126
1. Mose 30,6 550
1. Mose 30,25-32 127
1. Mose 31,1 128
1. Mose 31,11 464
1. Mose 31,12 127
1. Mose 31,13 464
1. Mose 31,22-48 128
1. Mose 31,31 128
1. Mose 31,38 127
1. Mose 31,46-49 185
1. Mose 31,47 302
1. Mose 31,49 128
1. Mose 31,52 129
1. Mose 32,1 304
1. Mose 33,18 62
1. Mose 33,18-20 490
1. Mose 35,4 127
1. Mose 35,16-19 127
1. Mose 36 124,125,155
1. Mose 36,2 125
1. Mose 36,4 124
1. Mose 36,9 125
1. Mose 36,12 126
1. Mose 36,14 125
1. Mose 36,20 125
1. Mose 36,21 126
1. Mose 36,22 126
1. Mose 36,24 125
1. Mose 36,25 126
1. Mose 36,40 126
1. Mose 36,41 126
1. Mose 36,43 125
1. Mose 41 150
1. Mose 43,32 247
1. Mose 46,2-4 514
1. Mose 46,8-27 489
1. Mose 46,26-27 488
1. Mose 46,34 247
1. Mose 47,10 304
1. Mose 47,31 535
1. Mose 48 133
1. Mose 48,22 129
1. Mose 49 130,132,133,134,135
1. Mose 49,4 130
1. Mose 49,5-7 130
1. Mose 49,8-10 222
1. Mose 49,8-12 131
1. Mose 49,10 135,136,217,221,454
1. Mose 49,13 131
1. Mose 49,14-15 131
1. Mose 49,16-18 132,549

2. Mose

2. Mose 1,1-5 488
2. Mose 1,5 489
2. Mose 1,8-13 247,248
2. Mose 1,11 244,246
2. Mose 1,15 166
2. Mose 1,16 137
2. Mose 1,19 137
2. Mose 1,22 253
2. Mose 2 253
2. Mose 2,11-15 145
2. Mose 2,18 125
2. Mose 2,23 253
2. Mose 3,2 464
2. Mose 3,2-6 158
2. Mose 3,4 464
2. Mose 3,6 26,40,395,464
2. Mose 3,19 498

2. Mose 3,22 138
2. Mose 4,19 253
2. Mose 4,21 498
2. Mose 4,24 139
2. Mose 5,1 499
2. Mose 5,2 79,497,498
2. Mose 6 140
2. Mose 6,3 79, 80
2. Mose 6,6 415
2. Mose 6,7 79
2. Mose 6,14-27 141
2. Mose 6,16-20 140
2. Mose 6,25-27 142
2. Mose 6,26-27 70,141
2. Mose 7 142
2. Mose 7,3 498
2. Mose 7,11 142
2. Mose 7,13 498
2. Mose 7,17-25 144
2. Mose 7,21 144
2. Mose 7,22 142,498
2. Mose 8 142
2. Mose 8,1-14 144
2. Mose 8,3 142
2. Mose 8,12 144
2. Mose 8,15 143,498
2. Mose 8,16-19 144
2. Mose 8,21 144
2. Mose 8,22 252
2. Mose 9,4 144
2. Mose 9,6 144
2. Mose 9,11 145
2. Mose 9,16 497
2. Mose 9,22 144
2. Mose 9,25-26 145,252
2. Mose 9,31-32 31
2. Mose 10,22 145
2. Mose 10,23 145,252
2. Mose 11,2 138
2. Mose 12 350
2. Mose 12,6 485
2. Mose 12,16-17 485
2. Mose 12,29 145,146
2. Mose 12,29-30 143,145
2. Mose 12,33 138
2. Mose 12,35-36 138,139
2. Mose 12,38 144
2. Mose 12,40 141,244,513
2. Mose 13,3 186
2. Mose 13,17 118
2. Mose 14 253
2. Mose 14,4 79
2. Mose 14,21-24 167
2. Mose 15,3 281
2. Mose 15,13 415
2. Mose 15,14 118
2. Mose 16,33-36 141,142
2. Mose 17,9 175
2. Mose 17,14 59
2. Mose 19,5 84
2. Mose 19,5-6 350
2. Mose 19,12-13 157
2. Mose 20,2 77
2. Mose 20,2-17 186,187
2. Mose 20,4-5 146
2. Mose 20,9-10 151
2. Mose 20,11 76
2. Mose 20,13 153
2. Mose 20,14 154
2. Mose 20,24 85,350
2. Mose 20,24-25 205
2. Mose 21,2-7 107
2. Mose 21,10 157
2. Mose 21,12 153
2. Mose 21,22-25 318
2. Mose 21,23 183
2. Mose 21,26 189
2. Mose 22,2 319

2. Mose 22,12 184
2. Mose 22,13-14 138
2. Mose 22,18 232
2. Mose 23,10-11 189,190
2. Mose 23,24 65
2. Mose 23,28 253
2. Mose 23,31 118
2. Mose 24,1 157
2. Mose 24,4 59
2. Mose 24,9-11 157
2. Mose 24,11 158
2. Mose 24,13 175
2. Mose 25 146
2. Mose 25,18 146
2. Mose 25,20 146
2. Mose 26 146
2. Mose 27 146
2. Mose 29,40 188
2. Mose 31,2-11 140
2. Mose 32,6 180,510
2. Mose 32,27 510
2. Mose 32,28 510
2. Mose 32,35 180,510
2. Mose 33,11 158
2. Mose 33,18 159
2. Mose 33,20 158
2. Mose 33,23 159
2. Mose 34,6-7 159
2. Mose 34,12-16 322
2. Mose 34,13 65
2. Mose 34,16 391
2. Mose 34,27 59
2. Mose 38,8 210
2. Mose 38,25 165
2. Mose 40,34-35 158

3. Mose

3. Mose 5,1 184
3. Mose 10,8-9 188
3. Mose 11 31
3. Mose 11,1-45 104
3. Mose 11,5 160
3. Mose 11,6 160
3. Mose 13 162
3. Mose 13,2-42 161
3. Mose 13,47-59 161
3. Mose 14 162
3. Mose 14,33-57 161
3. Mose 16 162
3. Mose 16,8 46
3. Mose 16,21 162
3. Mose 17,10-11 104
3. Mose 18 119
3. Mose 18,16 214,215
3. Mose 18,21 120,209
3. Mose 19,11 198
3. Mose 19,18 432
3. Mose 19,26 232
3. Mose 19,31 232
3. Mose 20 119
3. Mose 20,2 120
3. Mose 20,2-5 209,319
3. Mose 20,6 232
3. Mose 20,10 195,479,508
3. Mose 20,14 319
3. Mose 20,17 93
3. Mose 20,20 319
3. Mose 20,27 232,319
3. Mose 23,3 151
3. Mose 23,4-8 485
3. Mose 23,10-11 148
3. Mose 24,8 151
3. Mose 24,15 319
3. Mose 25,25 214,415

3. Mose 25,48 415
3. Mose 26 70,349
3. Mose 26,40-45 349
3. Mose 26,41 117

4. Mose

4. Mose 1 164
4. Mose 1,1 166
4. Mose 1,2-3 239
4. Mose 1,10 141
4. Mose 1,21 165
4. Mose 2 164
4. Mose 2,3-31 167
4. Mose 2,32 165
4. Mose 3 164
4. Mose 3,27-28 140
4. Mose 3,39 166
4. Mose 3,42-43 165,166
4. Mose 4 164
4. Mose 4,3 171
4. Mose 7,10 324
4. Mose 8,24 171
4. Mose 10,29 125
4. Mose 11,4-9 173
4. Mose 11,16 174
4. Mose 11,31-34 172
4. Mose 12,1-3 173,174
4. Mose 12,3 175
4. Mose 13 175
4. Mose 13,3 175
4. Mose 13,16 175
4. Mose 13,22 62
4. Mose 13,26 175
4. Mose 13,32 175,176
4. Mose 14,34-35 176
4. Mose 20,1 175
4. Mose 20,14-21 176,177
4. Mose 20,27 187,188
4. Mose 21 245
4. Mose 22,13 179
4. Mose 22,17-23 178
4. Mose 22,33 177
4. Mose 22,35 56
4. Mose 23,19 99
4. Mose 24,7 179
4. Mose 25,1-9 180,181,182
4. Mose 25,9 510
4. Mose 26 177
4. Mose 26,2 239
4. Mose 26,28-34 140
4. Mose 26,42-43 180
4. Mose 28,9-10 151
4. Mose 31 181
4. Mose 33,1-2 59
4. Mose 33,38 187
4. Mose 35,19 415
4. Mose 35,30 182
4. Mose 35,31 183

5. Mose

5. Mose 1 245
5. Mose 2,4-7 176,177
5. Mose 2,8 176,177
5. Mose 4,24 397
5. Mose 5,5 186
5. Mose 5,6-21 186,187
5. Mose 6,4 459
5. Mose 7,3-4 391
5. Mose 7,5 65
5. Mose 7,8 396
5. Mose 7,20 253
5. Mose 10,6 187
5. Mose 10,16 117
5. Mose 10,22 489
5. Mose 12 205
5. Mose 12,2-3 65

5. Mose 12,2-14 204
5. Mose 12,5-18 63
5. Mose 12,10-14 321
5. Mose 12,31 209
5. Mose 12,31-13,1 210
5. Mose 13 205
5. Mose 13,1-5 319
5. Mose 13,2-11 66
5. Mose 13,12-17 66
5. Mose 13,15 319
5. Mose 14 31
5. Mose 14,1 97,482
5. Mose 14,3-21 104
5. Mose 14,26 188
5. Mose 15,1-11 189,190
5. Mose 15,4-5 191,192
5. Mose 15,11-12 191,192
5. Mose 15,12-18 189,190
5. Mose 17,2-7 319,407
5. Mose 17,6 182
5. Mose 17,14-20 217
5. Mose 17,16 322,380
5. Mose 17,17 157,380
5. Mose 18,9-12 232
5. Mose 18,10 209
5. Mose 18,10-12 210
5. Mose 18,15 60
5. Mose 18,15-18 454
5. Mose 18,22 355
5. Mose 19,5 184
5. Mose 19,21 183
5. Mose 20 281,282
5. Mose 20,5 324
5. Mose 21,3-8 183
5. Mose 22,5 192
5. Mose 22,22-24 319,478
5. Mose 22,24 479,508
5. Mose 23,3 215
5. Mose 24 194
5. Mose 24,1-4 193
5. Mose 24,16 194,195
5. Mose 25,5 280
5. Mose 25,5-10 214,215
5. Mose 27 60
5. Mose 28 60,70,349
5. Mose 28,68 70
5. Mose 30,19 503
5. Mose 31,9 59
5. Mose 32,4 74
5. Mose 32,5 97,482
5. Mose 32,15 136,346
5. Mose 32,43 96
5. Mose 33 130,131,132,133,134,135
5. Mose 33,5 346
5. Mose 33,6 130
5. Mose 33,18-19 131
5. Mose 33,22 132
5. Mose 33,26 346
5. Mose 34 173,196,197

Josua

Josua 1,8 60
Josua 2,4-5 198
Josua 2,11-12 199
Josua 3,16 200
Josua 3,17 199
Josua 4,4-11 199
Josua 6 200
Josua 6,17-25 199
Josua 6,21 182,201,282
Josua 6,22-23 201
Josua 6,24 250
Josua 7 177
Josua 7,24 258
Josua 8,17 251
Josua 8,18-26 202
Josua 8,30 204

Josua 8,30-35 205
Josua 8,32-34 60
Josua 9 205,206
Josua 9,1-2 122
Josua 9,3-15 195
Josua 10,12-14 206,207
Josua 10,28 202
Josua 10,32 202
Josua 10,35 202
Josua 10,39-40 202
Josua 11,3 122
Josua 11,11-14 202
Josua 17,15-18 133
Josua 19,40-46 180,550
Josua 22,6 304
Josua 24,12 253
Josua 24,25-27 185
Josua 24,32 489,490

Richter

Richter 1,22-25 133,134
Richter 1,34 550
Richter 2,1-3 203
Richter 2,2-3 282
Richter 2,10-15 203
Richter 2,11-15 282
Richter 2,19-23 203
Richter 3,15-30 134
Richter 4,4 208
Richter 4,12 131
Richter 4,21 208
Richter 5,15 131
Richter 5,17 550
Richter 5,24-27 208
Richter 6,32 313,407
Richter 7,1 313,407
Richter 7,19-22 113
Richter 8,29 407
Richter 11 119
Richter 11,12-28 537
Richter 11,26 245
Richter 11,30 209,537
Richter 11,31 120,209,537
Richter 11,32-33 537
Richter 11,37-38 210
Richter 11,39 210
Richter 12,4-6 132
Richter 13,20 464
Richter 13,22-23 464
Richter 14,3 212
Richter 14,4 210,211,212
Richter 14,19 211
Richter 15 212,213
Richter 15,6-8 211
Richter 15,14-17 211
Richter 16,30 212
Richter 17,6 272
Richter 18 132,181,550
Richter 18,1 272
Richter 18,30-31 550
Richter 19,1 272
Richter 19,22-30 202
Richter 20 134,135
Richter 20,13 43
Richter 20,43-48 202

Rut

Rut 3,13 415
Rut 4,3-8 214

1. Samuel

1. Samuel 1,1 301
1. Samuel 1,6 157
1. Samuel 1,20 223
1. Samuel 1,24 283

1. Samuel 1,27 223
1. Samuel 1,28 283
1. Samuel 2,11 283
1. Samuel 2,22 210
1. Samuel 3,1 172
1. Samuel 6,19 216,285
1. Samuel 8,5 217
1. Samuel 8,7-9 217
1. Samuel 8,11-18 218
1. Samuel 9 135,218,219
1. Samuel 9,5 218
1. Samuel 10 135,218,219
1. Samuel 10,1 218
1. Samuel 10,5-6 231
1. Samuel 10,10 231
1. Samuel 10,17-24 218
1. Samuel 10,19 410
1. Samuel 10,21 410
1. Samuel 11,2-3 282
1. Samuel 11,15 219
1. Samuel 12 218,219
1. Samuel 13,1 52,219,220
1. Samuel 13,5 220,221
1. Samuel 13,12 230
1. Samuel 13,13 221,222,230
1. Samuel 13,14 203,257
1. Samuel 14,41 51
1. Samuel 14,52 224
1. Samuel 15 221,222
1. Samuel 15,7 233
1. Samuel 15,8 179,233
1. Samuel 15,11 222
1. Samuel 15,17-35 231
1. Samuel 15,20-23 230
1. Samuel 16 223,225
1. Samuel 16,2 225,226
1. Samuel 16,9 223
1. Samuel 16,10-11 223
1. Samuel 16,14-23 231
1. Samuel 16,18 224
1. Samuel 16,19-21 224
1. Samuel 17 229
1. Samuel 17,50-51 228
1. Samuel 17,55 224
1. Samuel 17,58 224
1. Samuel 18,1 224
1. Samuel 18,8 230
1. Samuel 18,10 229
1. Samuel 18,11 229,231
1. Samuel 19,6 226
1. Samuel 19,9 231
1. Samuel 19,23-24 230
1. Samuel 20 225,226
1. Samuel 20,33 227
1. Samuel 21 225,227,256
1. Samuel 21,2 198
1. Samuel 21,2-7 466
1. Samuel 21,13 313
1. Samuel 21,13-15 228
1. Samuel 22 256
1. Samuel 22,18-19 227,466
1. Samuel 22,20 466
1. Samuel 22,22 227
1. Samuel 23,23 409
1. Samuel 25,1 232
1. Samuel 25,13 232
1. Samuel 25,42-43 157
1. Samuel 27 225
1. Samuel 27,8-12 228,256
1. Samuel 28,6 383
1. Samuel 28,8-16 231
1. Samuel 30 233
1. Samuel 30,1-2 282
1. Samuel 30,12 422
1. Samuel 30,13 422
1. Samuel 31 232,233

2. Samuel

2. Samuel 1 232
2. Samuel 1,16 233
2. Samuel 2,10 234
2. Samuel 2,11 234
2. Samuel 3,27 235
2. Samuel 4,5-6 234
2. Samuel 5,2 410,411
2. Samuel 5,5 234
2. Samuel 6,6-8 217
2. Samuel 8,4 235
2. Samuel 8,7-13 288
2. Samuel 10,18 220
2. Samuel 11 256
2. Samuel 11,11 122
2. Samuel 12,7-8 154
2. Samuel 12,7-10 257
2. Samuel 12,15-18 194
2. Samuel 12,15-23 236
2. Samuel 12,23 87,123,237
2. Samuel 12,25 313
2. Samuel 12,31 228
2. Samuel 13,25 304
2. Samuel 14,27 235,236
2. Samuel 18,17 237
2. Samuel 18,18 235,236,238
2. Samuel 21 229
2. Samuel 21,1 196
2. Samuel 21,1-14 206
2. Samuel 21,5-9 194
2. Samuel 21,19 229
2. Samuel 21,21 223
2. Samuel 23,8 284,285
2. Samuel 24 241
2. Samuel 24,1 238,283
2. Samuel 24,2 238
2. Samuel 24,9 241,284
2. Samuel 24,13 242
2. Samuel 24,15 241
2. Samuel 24,18 241
2. Samuel 24,21 243
2. Samuel 24,24 242,243

1. Könige

1. Könige 1,1-3 157
1. Könige 1,11-21 427
1. Könige 1,22-27 427
1. Könige 2,3 60
1. Könige 2,22 156
1. Könige 3,3 321
1. Könige 3,9 321
1. Könige 3,12 321
1. Könige 3,16-28 321
1. Könige 4,15 124
1. Könige 4,26 285,287
1. Könige 5,6 380
1. Könige 5,9-11 321
1. Könige 5,10-14 330
1. Könige 5,12-13 321
1. Könige 5,27 255
1. Könige 6 361
1. Könige 6,1 145,201,244, 245,246
1. Könige 6,1-38 146
1. Könige 6,23-27 147
1. Könige 7 361
1. Könige 7,13-51 146
1. Könige 7,20 284
1. Könige 7,23 254
1. Könige 7,42 284
1. Könige 8 204
1. Könige 8,9 216
1. Könige 8,63 324
1. Könige 8,66 304
1. Könige 9,15 255
1. Könige 9,22 255

1. Könige 9,23 284
1. Könige 9,28 259
1. Könige 10,17 287
1. Könige 10,26 220
1. Könige 11 322
1. Könige 11,1 122
1. Könige 11,4 256
1. Könige 11,5-7 204
1. Könige 11,28 255
1. Könige 11,43 123,124
1. Könige 12,3 181
1. Könige 13 387
1. Könige 13,2 348
1. Könige 14,31 407
1. Könige 15,1 407
1. Könige 15,2 236
1. Könige 15,3 256
1. Könige 15,7-8 407
1. Könige 15,9-24 293
1. Könige 15,10 289
1. Könige 15,10-13 236
1. Könige 15,12-14 204
1. Könige 16,8 289
1. Könige 18,4 266
1. Könige 18,13 266
1. Könige 18,30-39 205
1. Könige 19,19-21 291
1. Könige 21,2-3 258
1. Könige 21,8 258
1. Könige 21,10 303
1. Könige 21,13 303
1. Könige 21,19 257,258
1. Könige 22 259
1. Könige 22,18-23 523
1. Könige 22,19 90
1. Könige 22,23 523
1. Könige 22,34-35 261
1. Könige 22,37 257
1. Könige 22,38 257,259
1. Könige 22,49 259
1. Könige 22,50 259

2. Könige

2. Könige 1,3-16 291
2. Könige 1,17 261,281
2. Könige 2,1-11 291
2. Könige 2,11 292
2. Könige 2,23-24 262
2. Könige 3,1 261
2. Könige 3,11-13 262
2. Könige 4,3 138
2. Könige 5 161
2. Könige 5,2 77
2. Könige 6,5 138
2. Könige 6,19 262
2. Könige 6,20 263
2. Könige 7,6 122
2. Könige 8,16 281,291
2. Könige 8,17 264
2. Könige 8,20 384
2. Könige 8,24 271
2. Könige 8,25 263,281
2. Könige 8,26 264,276,290
2. Könige 9,6-10 265
2. Könige 9,7-8 266
2. Könige 9,29 263
2. Könige 10,1-10 266
2. Könige 10,18-27 266
2. Könige 10,29 267
2. Könige 10,30 265,266
2. Könige 10,31 267
2. Könige 10,33 266
2. Könige 11,21 276
2. Könige 13,1-3 266
2. Könige 13,2-4 267
2. Könige 13,11 267
2. Könige 13,14-19 267

2. Könige 13,19 267
2. Könige 14,6 60,195
2. Könige 14,13 267
2. Könige 14,23-27 267
2. Könige 14,25 386
2. Könige 15,1-8 406
2. Könige 15,5 161
2. Könige 15,8-16 268
2. Könige 15,10 268
2. Könige 15,19 268
2. Könige 15,25 268
2. Könige 15,27 268
2. Könige 15,29 131
2. Könige 15,32 406
2. Könige 15,34 406
2. Könige 16,2 276
2. Könige 17,4 269,270
2. Könige 17,6 132
2. Könige 18,1 271
2. Könige 18,2 272,276
2. Könige 18,4 204
2. Könige 18,9-10 271
2. Könige 18,13 20,265,270, 271,285,290
2. Könige 19,37 291
2. Könige 20,8-11 271
2. Könige 20,10 271
2. Könige 20,12-15 272
2. Könige 21 292
2. Könige 21,1 273
2. Könige 21,6 340
2. Könige 21,16 440
2. Könige 22,1 276
2. Könige 23,4-8 204
2. Könige 23,8 205
2. Könige 23,15 348
2. Könige 23,31 407
2. Könige 23,34 407
2. Könige 23,36 276
2. Könige 24,6 274,276,354
2. Könige 24,8 264,265,275, 276,278,284,290
2. Könige 24,13 275
2. Könige 24,14 275
2. Könige 24,17 313
2. Könige 24,20 278

1. Chronik

1. Chronik 1,7 48
1. Chronik 1,32 122
1. Chronik 2,1 141
1. Chronik 2,4-5 141
1. Chronik 2,9 141
1. Chronik 2,13 223
1. Chronik 2,13-15 223
1. Chronik 2,16 224
1. Chronik 2,18-20 141
1. Chronik 3,4 234
1. Chronik 3,10 407
1. Chronik 3,12 406
1. Chronik 3,15 407
1. Chronik 3,16-19 278
1. Chronik 3,19 280
1. Chronik 4 550
1. Chronik 5 550
1. Chronik 5,22 281
1. Chronik 6 550
1. Chronik 6,1 283
1. Chronik 6,7-13 283
1. Chronik 7 550
1. Chronik 7,22-27 141
1. Chronik 7,25 140
1. Chronik 11,11 284,285
1. Chronik 17,14 289
1. Chronik 18,4 235
1. Chronik 20,5 229
1. Chronik 21 239,241,283

1. Chronik 21,1 238,284
1. Chronik 21,2 238
1. Chronik 21,3 239,284
1. Chronik 21,5 241,284
1. Chronik 21,6 241
1. Chronik 21,11-12 242
1. Chronik 21,25 242,243
1. Chronik 22 286
1. Chronik 22,14 286,287
1. Chronik 27,16 130
1. Chronik 28 387
1. Chronik 29 286
1. Chronik 29,3-4 286
1. Chronik 29,3-5 238

2. Chronik

2. Chronik 1,1 289
2. Chronik 3,16 284
2. Chronik 6,9 276
2. Chronik 7,5 324
2. Chronik 8,10 284
2. Chronik 9,16 287
2. Chronik 9,25 284,287
2. Chronik 11,17 289
2. Chronik 11,20-22 236
2. Chronik 12,3 220
2. Chronik 12,16 407
2. Chronik 13,1-2 236
2. Chronik 13,2-20 293
2. Chronik 14,2 204
2. Chronik 14,7-11 168
2. Chronik 14,8 170,269
2. Chronik 14,8-14 293
2. Chronik 14,8-15 270
2. Chronik 14,10 387
2. Chronik 15,16 236
2. Chronik 15,19 289,290
2. Chronik 16,1 289,290
2. Chronik 16,7-9 293
2. Chronik 16,11 289
2. Chronik 17,6 204
2. Chronik 19,2 311
2. Chronik 20 259
2. Chronik 20,30 289
2. Chronik 20,35-36 259
2. Chronik 20,37 260
2. Chronik 21,4 291
2. Chronik 21,12-15 290
2. Chronik 21,16-17 384
2. Chronik 22,2 264,290
2. Chronik 26,1-23 406
2. Chronik 26,19-20 161
2. Chronik 27,2 406
2. Chronik 28,1 276
2. Chronik 28,6-8 168
2. Chronik 29,1 276
2. Chronik 30,15-19 485
2. Chronik 33,6 340
2. Chronik 33,11-12 274
2. Chronik 35,11-16 485
2. Chronik 33,13-16 292
2. Chronik 36,5-8 274,275
2. Chronik 36,7 275
2. Chronik 36,9 275,284,290,354
2. Chronik 36,9-10 264,265
2. Chronik 36,23 374

Esra

Esra 1,8 278
Esra 1,11 278
Esra 2 271,285,294
Esra 2,1-2 295
Esra 2,3-35 294
Esra 2,5 294
Esra 2,12 294
Esra 2,14 294

Esra 2,15 294
Esra 2,19 294
Esra 2,21-22 294
Esra 2,28 294
Esra 2,35 294
Esra 2,36-39 172
Esra 2,58 65
Esra 2,40 172
Esra 3,2 278
Esra 3,7-13 296
Esra 3,8 171,172,278
Esra 4 298
Esra 4,4-5 296
Esra 4,7-23 297
Esra 4,24 296
Esra 5,2 278
Esra 5,3-17 298
Esra 5,13-17 296
Esra 5,14 278
Esra 5,16 279
Esra 6,1-12 298
Esra 6,3-12 297
Esra 6,15 297,298
Esra 6,18 60
Esra 7,6 374
Esra 7,10 374
Esra 7,18 374
Esra 7,26 374
Esra 9,9 298,375

Nehemia

Nehemia 1,1-4 374
Nehemia 1,3 375
Nehemia 2,5-8 374
Nehemia 2,8 374
Nehemia 2,19 299
Nehemia 3,1 352
Nehemia 3,24 352
Nehemia 3,28 352
Nehemia 6,6 299
Nehemia 7 271,285,294
Nehemia 7,7 295
Nehemia 7,8-38 294
Nehemia 7,10 294
Nehemia 7,13 294
Nehemia 7,17 294
Nehemia 7,19 294
Nehemia 7,20 294
Nehemia 7,22 294
Nehemia 7,26 294
Nehemia 7,32 294
Nehemia 7,38 294
Nehemia 7,43 172
Nehemia 7,60 65
Nehemia 8 59
Nehemia 9,35 289
Nehemia 12,1 278
Nehemia 13,1 60

Ester

Ester 1,2 272,289
Ester 1,14 289
Ester 2,8 300
Ester 4,16 300
Ester 5,1 289

Hiob

Hiob 1,1 301
Hiob 1,2 305
Hiob 1,5 303
Hiob 1,6 90,96,306
Hiob 1,11 303
Hiob 2,1 90,96,305,306
Hiob 2,2 305
Hiob 2,5 303

Hiob 2,9 303,304
Hiob 5,13 304,504
Hiob 10,3 505
Hiob 11,15 309
Hiob 12,3 504
Hiob 16,12-13 505
Hiob 19,25 95,87,308
Hiob 19,26 87,95,308
Hiob 19,27 308
Hiob 22,14 115
Hiob 26,12 308
Hiob 32-37 303
Hiob 38,6 90
Hiob 38,7 306
Hiob 38,8-11 308
Hiob 39,42 301
Hiob 40 308
Hiob 40,15 306,308
Hiob 40,25 306
Hiob 42,3 304
Hiob 42,6 304
Hiob 42,7 304,504
Hiob 42,11 490

Psalmen

Psalm 1,5 95
Psalm 2,1-2 30
Psalm 2,6 551
Psalm 2,7 460
Psalm 2,9 54
Psalm 5,5 311,499
Psalm 5,6-7 311
Psalm 10,3 303
Psalm 11,5 311
Psalm 16,1 30
Psalm 16,9 333
Psalm 16,10 95,124,454
Psalm 16,11 95,124
Psalm 19,15 415
Psalm 22 454
Psalm 22,16 55
Psalm 22,17 48
Psalm 23 44
Psalm 29 312,313
Psalm 29,1 90,96
Psalm 30 312,313
Psalm 32 256
Psalm 33,6 462
Psalm 34 313
Psalm 35,23 314
Psalm 36,10 74
Psalm 45,7-8 461,462
Psalm 49,10-14 95
Psalm 49,15 87,95,123
Psalm 51,5 88,257
Psalm 51,6-7 257
Psalm 60,3 188
Psalm 63,2 333
Psalm 68,19 515
Psalm 74,13-14 308
Psalm 73,15 97,482
Psalm 73,20 314
Psalm 73,24 87,95,123
Psalm 75,8 188
Psalm 82,2 481
Psalm 82,6 481
Psalm 84 333
Psalm 84,7 87
Psalm 87,4 308
Psalm 89,6 90
Psalm 89,7 96
Psalm 90 460
Psalm 90,2 54
Psalm 90,10 93
Psalm 96,4-5 459
Psalm 97,7 90,96
Psalm 102,26-27 461

Psalm 103,13 396
Psalm 103,17 396
Psalm 104,26 308
Psalm 105 29
Psalm 106 29
Psalm 106,15 173
Psalm 110,1 40
Psalm 110,4 114
Psalm 121,3-4 314
Psalm 136 397
Psalm 137,8-9 315
Psalm 139,2-3 90
Psalm 139,13 316
Psalm 139,16 316,317
Psalm 145 50

Sprüche

Sprüche 1,7 322
Sprüche 1,33 309
Sprüche 8,27 115
Sprüche 12,22 198
Sprüche 15,3 90
Sprüche 20 188
Sprüche 20,1 188
Sprüche 22 324
Sprüche 22,6 323
Sprüche 22,15 325
Sprüche 23 188
Sprüche 23,29-35 188
Sprüche 31,4-7 188

Prediger

Prediger 1,1 328
Prediger 1,2 327
Prediger 1,16 328
Prediger 2,2-8 327
Prediger 2,3 328
Prediger 2,7 328
Prediger 2,8 328
Prediger 2,9 327
Prediger 2,10 322,327
Prediger 2,11 327
Prediger 2,22-24 326
Prediger 3,20 331
Prediger 3,21 86,331
Prediger 6,12 326
Prediger 7,15-16 326
Prediger 8,12 327
Prediger 9,4 326
Prediger 9,5 326,328
Prediger 12,1 328
Prediger 12,6-7 328
Prediger 12,8 328
Prediger 12,13 323,328
Prediger 12,14 328

Hohelied

Hohelied 1,6 336
Hohelied 2,3-6 337
Hohelied 4,1-5 337
Hohelied 5,10-16 337
Hohelied 7,1 336
Hohelied 7,2-10 337
Hohelied 8,7 336
Hohelied 8,11 336

Jesaja

Jesaja 1,1 406
Jesaja 1,5 339
Jesaja 1,9-10 381
Jesaja 1,11-17 351
Jesaja 1,12 56
Jesaja 1,15 339
Jesaja 1,19-20 86

Jesaja 1,29 340
Jesaja 2,20 46
Jesaja 4,5-6 50
Jesaja 6,1 90,406
Jesaja 6,2 90
Jesaja 6,3 74,90
Jesaja 6,9-10 342
Jesaja 6,11-12 338
Jesaja 6,13 277,338,339
Jesaja 7,1 406
Jesaja 7,3 339,343
Jesaja 7,4-6 342
Jesaja 7,11 53
Jesaja 7,14 342,343,344
Jesaja 7,14-9,5 454
Jesaja 7,15 344
Jesaja 7,16 342,343
Jesaja 7,21 344
Jesaja 7,22 344
Jesaja 8,3 342,343
Jesaja 8,4 343
Jesaja 8,8 344
Jesaja 8,23 131
Jesaja 9 47
Jesaja 9,2 42
Jesaja 9,5 44,53,344,345,483
Jesaja 9,6 44
Jesaja 9,7 344
Jesaja 10,1-2 339
Jesaja 11,1 548
Jesaja 11,2 548,549
Jesaja 11,12 115
Jesaja 13,19-20 70
Jesaja 14 348,360
Jesaja 14,4-23 346
Jesaja 14,10-14 78
Jesaja 14,11 347
Jesaja 14,12 345,347
Jesaja 14,12-15 90
Jesaja 14,13.14 78,347
Jesaja 14,21 347
Jesaja 14,24-27 347
Jesaja 24,23 551
Jesaja 25,8 87,95
Jesaja 26,3 43
Jesaja 26,19 87,95,124
Jesaja 27 308
Jesaja 27,1 306
Jesaja 28,1-8 188
Jesaja 28,21 30
Jesaja 29,13 340
Jesaja 30,7 306,308
Jesaja 32,19 45
Jesaja 33,13 47
Jesaja 36,1 265,271
Jesaja 37 272
Jesaja 37,38 272
Jesaja 38,1 272
Jesaja 38,5 272
Jesaja 38,7 271
Jesaja 38,8 271
Jesaja 39 273,274
Jesaja 39,6 273
Jesaja 40 273,274
Jesaja 40-66 339,340,341
Jesaja 40,3 341,411,444
Jesaja 40,4-5 341
Jesaja 40,22 115
Jesaja 41,19 340
Jesaja 41,26 91
Jesaja 42,1 341
Jesaja 42,9 91
Jesaja 42,23 91
Jesaja 43,1 415
Jesaja 43,9 91
Jesaja 44 349
Jesaja 44,2 346
Jesaja 44,7-8 91

Jesaja 44,14 340
Jesaja 44,28 348
Jesaja 45 349
Jesaja 45,1 348
Jesaja 45,7 229,500
Jesaja 45,22 459
Jesaja 48,12 463
Jesaja 48,13 463
Jesaja 48,16 463
Jesaja 49,1 317
Jesaja 52,13-53,12 454,483
Jesaja 53 401
Jesaja 53,1 342
Jesaja 53,5 76
Jesaja 53,6 163,311,460
Jesaja 53,7-8 341
Jesaja 53,10 460
Jesaja 53,11-12 376
Jesaja 54,4-6 335
Jesaja 56,7 431
Jesaja 57,4-5 340
Jesaja 57,7 340
Jesaja 58,2 340
Jesaja 58,4 340
Jesaja 58,13-14 151
Jesaja 59,3-9 339
Jesaja 65,1 342
Jesaja 65,2-4 340

Jeremia

Jeremia 1,5 317
Jeremia 4,4 117
Jeremia 7,22-23 350
Jeremia 13,12-14 188
Jeremia 17,9 323,432
Jeremia 18,2-4 443
Jeremia 19,2 411,443
Jeremia 19,11 411,443
Jeremia 22,18-19 275
Jeremia 25,15-18 188
Jeremia 26,1 351
Jeremia 27,1-11 351
Jeremia 27,9-10 232
Jeremia 31,3 76,397
Jeremia 31,29-30 195
Jeremia 31,31 351,352,353,354
Jeremia 31,32-33 352,353,354
Jeremia 32,6-9 411,443
Jeremia 36,30 354
Jeremia 43,7-13 355
Jeremia 43,8-13 357
Jeremia 44,30 355
Jeremia 46,2 367
Jeremia 48,45 309

Hesekiel

Hesekiel 14,14 301
Hesekiel 18,1-20 195
Hesekiel 21,27 136
Hesekiel 21,32 136
Hesekiel 26 359
Hesekiel 26,3-5 359
Hesekiel 26,3-14 356,357
Hesekiel 26,12-14 359
Hesekiel 26,15-21 359
Hesekiel 27 359
Hesekiel 28 359
Hesekiel 28,2 359
Hesekiel 28,3 360
Hesekiel 28,6-7 360
Hesekiel 28,12-15 360
Hesekiel 29,3-5 308
Hesekiel 29,8-16 357
Hesekiel 29,11 358
Hesekiel 29,15 358,359
Hesekiel 29,17-20 357

Hesekiel 29,18 356
Hesekiel 36,24-28 353
Hesekiel 40-44 359,361
Hesekiel 43 362
Hesekiel 43,18-27 361
Hesekiel 45-48 359
Hesekiel 48,1 550
Hesekiel 48,16 44

Daniel

Daniel 1,1 367
Daniel 1,7 279
Daniel 2 363,364,369,372,378
Daniel 2,2 367
Daniel 2,35 348
Daniel 3 364,378
Daniel 3,5 365
Daniel 3,8 367
Daniel 4 363,364,378
Daniel 5 363,364,368,369, 372,378
Daniel 5,28 372,378
Daniel 5,30 348,367
Daniel 6 364,378
Daniel 6,1 313,369,371
Daniel 6,2 313
Daniel 6,26 371
Daniel 7 363,364,378
Daniel 7,1-2 366
Daniel 7,13 414,416
Daniel 7,14 414
Daniel 7,15 366
Daniel 7,28 366
Daniel 8 363
Daniel 8,1 366
Daniel 8,15 366
Daniel 8,27 366
Daniel 9 363,377
Daniel 9,1 313,371,372,374
Daniel 9,2 366
Daniel 9,11-13 60
Daniel 9,21-22 366
Daniel 9,24 70,126,373
Daniel 9,25 70,126,373,375,376
Daniel 9,26 70,126,373,375,376
Daniel 9,27 70,126,366,373, 374,376,377
Daniel 10,1-2 366
Daniel 10,13 551
Daniel 10,21 551
Daniel 11 363,377,378
Daniel 11,31 366
Daniel 12 551
Daniel 12,1 551
Daniel 12,2 87,95
Daniel 12,5 366
Daniel 12,7 376
Daniel 12,11 366
Daniel 12,13 96

Hosea

Hosea 1,2 380
Hosea 1,3 379
Hosea 1,4 265,267,379
Hosea 1,5 267
Hosea 2,1 97,482
Hosea 2,4-15 379
Hosea 5,13 346
Hosea 8,11-13 380
Hosea 10,6 346
Hosea 11,1-2 380
Hosea 11,5 380
Hosea 13,14 87

Joel

Joel 3,1-2 454
Joel 3,1-5 486,352,408
Joel 4,6 382

Amos

Amos 1,1 267
Amos 1,13 316
Amos 2,6-16 267
Amos 4,1 267
Amos 5,5-13 267
Amos 5,21-26 351
Amos 5,26 48,491
Amos 6,1-8 267
Amos 6,12 45
Amos 8,11-12 383
Amos 9,11-12 49

Obadja

Obadja 13 384
Obadja 14 384

Jona

Jona 4,11 171

Micha

Micha 1,15 47
Micha 5,1 53,348,408,410,411

Habakuk

Habakuk 1,13 499

Haggai

Haggai 1,1 278
Haggai 1,2 297
Haggai 1,3-4 297
Haggai 1,14 297
Haggai 1,15 297
Haggai 2,1 297
Haggai 2,9 297
Haggai 2,10 297
Haggai 2,15 296
Haggai 2,18 297

Sacharja

Sacharja 3,1-2 305
Sacharja 3,9 548
Sacharja 4,6-9 278
Sacharja 4,10 548
Sacharja 9,9 429
Sacharja 9,13 389
Sacharja 11,12-13 411,443
Sacharja 12,10 48,354
Sacharja 14,4 457

Maleachi

Maleachi 1,2-3 311
Maleachi 2,10 391
Maleachi 2,11 391
Maleachi 2,12-13 391
Maleachi 2,14 392
Maleachi 2,15 391,392
Maleachi 3,1 411,444
Maleachi 3,22 60

Matthäus

Matthäus 1,1-16 406
Matthäus 1,5 199
Matthäus 1,6 199,406
Matthäus 1,9 406
Matthäus 1,12 280,354
Matthäus 1,16 406
Matthäus 1,22 30
Matthäus 1,24-25 345
Matthäus 2,1-12 401
Matthäus 2,2 407
Matthäus 2,5 30
Matthäus 2,6 53,408,409,410
Matthäus 2,9 408
Matthäus 2,15 30
Matthäus 2,16 407
Matthäus 2,22 273
Matthäus 2,23 30
Matthäus 3,1 272
Matthäus 3,3 341
Matthäus 3,16 549
Matthäus 4 302,306,387
Matthäus 4,5-10 411
Matthäus 5-7 430,471
Matthäus 5,1 471
Matthäus 5,3 471
Matthäus 5,16 439
Matthäus 5,17 478
Matthäus 5,18 47
Matthäus 5,25 439
Matthäus 5,32 505,508
Matthäus 5,39 439
Matthäus 5,48 74
Matthäus 6,33 400
Matthäus 7 476
Matthäus 7,12 433
Matthäus 7,16 85
Matthäus 7,21 476
Matthäus 7,23 476
Matthäus 8,5 282
Matthäus 8,5-13 413
Matthäus 8,10 441
Matthäus 8,20 414
Matthäus 8,22 416
Matthäus 8,28 429
Matthäus 8,28-34 417
Matthäus 8,30-34 419
Matthäus 10,5 401,419
Matthäus 10,6 419
Matthäus 10,9 419
Matthäus 10,10 411,419
Matthäus 10,26 328
Matthäus 10,37 417
Matthäus 11,11 317
Matthäus 11,29 74
Matthäus 12,3 227
Matthäus 12,4 31,227
Matthäus 12,11-12 152
Matthäus 12,17-18 341
Matthäus 12,28 400
Matthäus 12,38-39 466,467
Matthäus 12,40 25,388,421,422
Matthäus 12,41 25,31,388
Matthäus 13 431
Matthäus 13,1-52 400
Matthäus 13,31-32 423
Matthäus 13,35 30
Matthäus 15,24 401
Matthäus 16,4 467
Matthäus 16,13 414
Matthäus 16,16 414
Matthäus 16,19 455
Matthäus 16,26 327
Matthäus 16,27 420
Matthäus 16,28 420,421
Matthäus 17,1-8 420
Matthäus 19,3-9 505

Matthäus 19,5 26,31,156
Matthäus 19,6 156
Matthäus 19,8 156
Matthäus 19,9 154,194,508
Matthäus 19,16-30 423,424,425,426
Matthäus 19,24 400
Matthäus 19,28 423
Matthäus 19,29 426
Matthäus 20,20-21 427
Matthäus 20,29 427
Matthäus 20,30 418,428
Matthäus 20,33 428
Matthäus 20,34 428
Matthäus 21,2 429
Matthäus 21,4 30
Matthäus 21,5 429
Matthäus 21,7 429
Matthäus 21,12 431
Matthäus 21,12-17 430
Matthäus 21,13 432
Matthäus 21,18-19 411,430
Matthäus 21,20-22 431
Matthäus 21,31 400
Matthäus 21,43 400,401
Matthäus 22,7 441
Matthäus 22,17 478
Matthäus 22,32 26,31,40,395
Matthäus 22,39 432,433
Matthäus 22,43-44 40
Matthäus 22,45 40,396
Matthäus 23 401,546
Matthäus 23,2 401
Matthäus 24 400
Matthäus 24,2 421
Matthäus 24,5-7 441
Matthäus 24,5-14 458
Matthäus 24,9-22 435
Matthäus 24,15 366
Matthäus 24,15-28 552
Matthäus 24,23-29 435
Matthäus 24,24 142
Matthäus 24,30 408,435
Matthäus 24,34 435
Matthäus 24,38-39 25
Matthäus 24,51 476
Matthäus 25 401
Matthäus 25,31 441
Matthäus 25,31-46 476
Matthäus 25,41 519
Matthäus 25,46 96,519
Matthäus 26,11 191
Matthäus 26,22 534
Matthäus 26,33-35 90
Matthäus 26,34 436
Matthäus 26,52 438,440
Matthäus 26,63-64 414
Matthäus 26,70 437
Matthäus 26,71 437
Matthäus 26,72 437
Matthäus 26,73 437
Matthäus 27,3-10 442
Matthäus 27,9 30,411,443
Matthäus 27,10 411,443
Matthäus 27,37 444,445
Matthäus 27,43 54
Matthäus 27,45 443,468
Matthäus 27,51 443
Matthäus 27,52 96,511
Matthäus 27,54 445
Matthäus 28,1 148,447
Matthäus 28,2-4 447
Matthäus 28,5 447
Matthäus 28,6 448
Matthäus 28,7 448
Matthäus 28,7-10 148
Matthäus 28,8 448
Matthäus 28,9 450,473
Matthäus 28,10 456

Matthäus 28,16 457,458
Matthäus 28,17-20 401
Matthäus 28,19 457,458
Matthäus 28,20 457

Markus

Markus 1,2-3 411,444
Markus 1,11 414
Markus 2,26 466
Markus 3,11 414
Markus 3,17 402
Markus 5,1-14 419
Markus 5,1-20 417
Markus 5,41 402
Markus 6,7-9 419
Markus 6,8 411,419
Markus 6,52-53 445
Markus 7 401
Markus 7,3 402
Markus 7,34 402
Markus 8,11-13 466
Markus 9,7 414
Markus 10,2-12 193,194
Markus 10,17-31 423,424,425,426
Markus 10,18 477
Markus 10,29 426
Markus 10,30 426
Markus 10,35 427
Markus 10,46 418,427,428,429
Markus 10,47-48 428
Markus 11-16 401
Markus 11,2 429
Markus 11,11 431
Markus 11,11-19 430
Markus 11,12-14 430
Markus 11,12-21 411
Markus 11,13 431
Markus 11,17 432
Markus 11,20-25 431
Markus 12,29 459
Markus 13 400
Markus 13,2 421
Markus 13,7-8 441
Markus 14,19 534
Markus 14,30 436
Markus 14,64 478
Markus 14,67-71 437
Markus 15,25 468
Markus 15,26 444,445
Markus 15,33 468
Markus 15,34 402
Markus 15,39 445,446
Markus 16,1 447
Markus 16,2 148,447
Markus 16,3-4 447
Markus 16,5 447
Markus 16,6 448
Markus 16,7 456
Markus 16,8 448

Lukas

Lukas 1,1-4 399
Lukas 1,5 301
Lukas 1,15 317
Lukas 1,35 317
Lukas 1,41.44 318
Lukas 2,1 470
Lukas 2,2 470
Lukas 3,4 341
Lukas 3,14 282
Lukas 3,23-38 406
Lukas 3,27-28 280
Lukas 3,27-31 280
Lukas 3,31 406
Lukas 3,36-38 94
Lukas 4 302,306

Lukas 4,1-13 412
Lukas 4,3 414
Lukas 4,5-12 411
Lukas 4,14-15 413
Lukas 4,23 412,413
Lukas 4,31-32 413
Lukas 4,33-37 413
Lukas 4,38 403,413
Lukas 4,39 413
Lukas 6,17 471
Lukas 6,17-49 400
Lukas 6,20 471
Lukas 6,20-49 430
Lukas 6,46 86
Lukas 7,2-11 413
Lukas 7,11-17 402
Lukas 8,22-37 419
Lukas 8,26-39 417
Lukas 9,3 411,419
Lukas 9,31 420
Lukas 9,50 472,473
Lukas 9,60 416
Lukas 10 419
Lukas 10,17 533
Lukas 10,18 347
Lukas 11,15 472
Lukas 11,17 472
Lukas 11,18 472
Lukas 11,21 472
Lukas 11,23 472
Lukas 11,29 467
Lukas 12,14 479
Lukas 14,31 440
Lukas 16,19-31 124,473
Lukas 16,22 87,123
Lukas 16,22-26 422
Lukas 17,11-19 403
Lukas 18,18-30 423,424,425,426
Lukas 18,29 426
Lukas 18,30 426
Lukas 18,35 418,427,428
Lukas 18,36 427
Lukas 18,38 427
Lukas 18,39 428
Lukas 18,40 428
Lukas 19,27 440
Lukas 19,30 429
Lukas 19,43-44 421
Lukas 19,45 430
Lukas 19,46 430,432
Lukas 20,14-16 440
Lukas 21 400
Lukas 22,30 426
Lukas 22,31-32 240
Lukas 22,34 436
Lukas 22,44 403
Lukas 22,56-59 437
Lukas 22,60 90
Lukas 22,61 90,438
Lukas 23,9 128
Lukas 23,27-31 403
Lukas 23,38 444
Lukas 23,43 422,473
Lukas 23,44 468
Lukas 23,47 445,446
Lukas 23,54 421
Lukas 24,1 148,447
Lukas 24,2-3 447
Lukas 24,4 450
Lukas 24,5-7 448
Lukas 24,18 453
Lukas 24,22 451
Lukas 24,32 452
Lukas 24,34 148,451
Lukas 24,35 453
Lukas 24,36 453
Lukas 24,36-39 403
Lukas 24,38 453

Lukas 24,39-40 453
Lukas 24,41-43 454
Lukas 24,44-46 454
Lukas 24,49 458
Lukas 24,50 458
Lukas 24,50-53 403
Lukas 23,39-43 403

Johannes

Johannes 1,1 483
Johannes 1,1-3 461
Johannes 1,3 345,460
Johannes 1,6 482
Johannes 1,9 460
Johannes 1,12 460,501,535
Johannes 1,13 460
Johannes 1,14 415
Johannes 1,18 158,460,461,483
Johannes 2,13-17 431
Johannes 3,5-6 460
Johannes 3,16 34,77,397,460,465,519
Johannes 3,18 89
Johannes 3,36 89,397
Johannes 4,34 482
Johannes 5,2 445
Johannes 5,23 482
Johannes 5,24 475,482
Johannes 5,28-29 87,475,477
Johannes 5,30 482
Johannes 5,39 506
Johannes 5,46-47 60
Johannes 6,37 460,502
Johannes 6,38-40 482
Johannes 6,44 482,503
Johannes 6,49 26,31
Johannes 6,53-58 106
Johannes 6,57 482
Johannes 7,16.18 482
Johannes 7,19 60
Johannes 8,3-11 478,479
Johannes 8,5 479
Johannes 8,11 185,477
Johannes 8,12 460
Johannes 8,16.18 482
Johannes 8,44 545
Johannes 8,56 96
Johannes 8,58 483
Johannes 9,4 482
Johannes 10,28 533
Johannes 10,30 481,483
Johannes 10,33 481
Johannes 10,34 480
Johannes 10,35 481
Johannes 10,36 481,482
Johannes 11,26 237
Johannes 11,42 482
Johannes 11,50 505
Johannes 11,51 505
Johannes 12,1 469
Johannes 12,28 493
Johannes 12,38-41 342
Johannes 12,45.49 482
Johannes 13,2 230
Johannes 13,27 240
Johannes 14,6 455
Johannes 14,9 158,483
Johannes 14,17 352
Johannes 14,18 420
Johannes 14,23 420
Johannes 14,24 482
Johannes 14,26 461
Johannes 14,28 482
Johannes 15,21 482
Johannes 15,26 461
Johannes 16,5 482
Johannes 16,7 352
Johannes 16,14 460

Johannes 17 534
Johannes 17,3 482
Johannes 17,5 483
Johannes 17,6 502
Johannes 17,12 534
Johannes 17,18 482
Johannes 17,21 482
Johannes 17,23 482
Johannes 17,25 482
Johannes 18,15-16 437
Johannes 18,17 437
Johannes 18,25 437
Johannes 18,26 437
Johannes 18,31 479
Johannes 19,13 445
Johannes 19,14 468,483,484
Johannes 19,17 445
Johannes 19,19 444
Johannes 19,20 444,445
Johannes 20,1 148,447
Johannes 20,2 448
Johannes 20,3-4 448
Johannes 20,5 448
Johannes 20,6-7 449
Johannes 20,11 449
Johannes 20,11-18 148
Johannes 20,12 449
Johannes 20,15 450
Johannes 20,16 445
Johannes 20,17 450,473
Johannes 20,18 451
Johannes 20,19 453,469
Johannes 20,20 453
Johannes 20,21 482
Johannes 20,22 454
Johannes 20,23 455
Johannes 20,25 455,456
Johannes 20,26 455
Johannes 20,28 456,461
Johannes 21,2 456
Johannes 21,7 456
Johannes 21,18 457,540
Johannes 21,19 457

Apostelgeschichte

Apostelgeschichte 1,3 457
Apostelgeschichte 1,4 458
Apostelgeschichte 1,7-8 458
Apostelgeschichte 1,9 457
Apostelgeschichte 1,9-11 403
Apostelgeschichte 1,13 549
Apostelgeschichte 1,15 458,549
Apostelgeschichte 1,18 442
Apostelgeschichte 2,2-4 420
Apostelgeschichte 2,3 549
Apostelgeschichte 2,14-36 542
Apostelgeschichte 2,16-21 486
Apostelgeschichte 2,18 460
Apostelgeschichte 2,19-20 408
Apostelgeschichte 2,27 95
Apostelgeschichte 2,30-31 30
Apostelgeschichte 2,31 95
Apostelgeschichte 2,32 147
Apostelgeschichte 2,33 461
Apostelgeschichte 2,38 461
Apostelgeschichte 2,43 461
Apostelgeschichte 3,22 60
Apostelgeschichte 4,24-26 30
Apostelgeschichte 5,36 486
Apostelgeschichte 5,37 470,486,487
Apostelgeschichte 6,5-6 528
Apostelgeschichte 7 489,546
Apostelgeschichte 7,14 488
Apostelgeschichte 7,16 489
Apostelgeschichte 7,22 67
Apostelgeschichte 7,43 49,491,492
Apostelgeschichte 8,28 341

Apostelgeschichte 8,34 341
Apostelgeschichte 9,4 493
Apostelgeschichte 9,7 493
Apostelgeschichte 9,15-16 495
Apostelgeschichte 10,1-6 282
Apostelgeschichte 10,10-15 104
Apostelgeschichte 10,34-35 282
Apostelgeschichte 10,47-48 441
Apostelgeschichte 11,28 466
Apostelgeschichte 13,19-20 246
Apostelgeschichte 13,21 220
Apostelgeschichte 13,22 203,256,257
Apostelgeschichte 15,14 540
Apostelgeschichte 15,17 49
Apostelgeschichte 15,18 91
Apostelgeschichte 15,19-20 105
Apostelgeschichte 15,28-29 105
Apostelgeschichte 16 526
Apostelgeschichte 16,10 399
Apostelgeschichte 16,14 525
Apostelgeschichte 16,40 525
Apostelgeschichte 17,25 515
Apostelgeschichte 17,28 547
Apostelgeschichte 17,30-31 501
Apostelgeschichte 18,18 495
Apostelgeschichte 18,19-21 494
Apostelgeschichte 18,26 525
Apostelgeschichte 19 494
Apostelgeschichte 19,8 494
Apostelgeschichte 19,10 493
Apostelgeschichte 20,5-12 149,150
Apostelgeschichte 20,22-23 494
Apostelgeschichte 20,24 496
Apostelgeschichte 20,31 493,494
Apostelgeschichte 21,4 495,496,496
Apostelgeschichte 21,9 525
Apostelgeschichte 21,11 495
Apostelgeschichte 21,13 495
Apostelgeschichte 22,7 493
Apostelgeschichte 22,9 493
Apostelgeschichte 24,14 74
Apostelgeschichte 25,11 439
Apostelgeschichte 28 403

Römer

Römer 1,18 397
Römer 1,19-26 498
Römer 2,4 540
Römer 2,5-6 397
Römer 2,16 328
Römer 2,28-29 353
Römer 3,26 312
Römer 4,5 415
Römer 4,9-10 116
Römer 4,11 116
Römer 4,13 85
Römer 5,12-13 75
Römer 5,12-21 26
Römer 5,18 76
Römer 6,11-12 86
Römer 6,12-14 475
Römer 6,13 203,476
Römer 6,17-18 86
Römer 6,23 74
Römer 7,19 75
Römer 7,24 75
Römer 8,5-8 88
Römer 8,7-8 475
Römer 8,10-11 502
Römer 8,14 502
Römer 8,31-39 397
Römer 8,33 434
Römer 9,5 461,483
Römer 9,13 497
Römer 9,17 497,499
Römer 9,19 497,499
Römer 9,20 497

Römer 9,22 497,540
Römer 9,23 497,498
Römer 9,24 498
Römer 9,30-31 498
Römer 10,3 476
Römer 10,5 60
Römer 10,9-10 501
Römer 10,20 342
Römer 11,25-27 354
Römer 12,1 86,210,502
Römer 12,2 502
Römer 12,17 439
Römer 13 439
Römer 13,1 439
Römer 13,3 439
Römer 13,4 439,477
Römer 14,21-22 189
Römer 15,4 383
Römer 16,1-2 526,528
Römer 16,13 401

1. Korinther

1. Korinther 2,10 461
1. Korinther 2,13 460
1. Korinther 2,14-15 334
1. Korinther 3,16 461
1. Korinther 3,19 304,305,504
1. Korinther 5,7 484
1. Korinther 6,19 352,434,461
1. Korinther 6,20 553
1. Korinther 7,8 505
1. Korinther 7,10-11 505
1. Korinther 7,10-13 507
1. Korinther 7,10-16 193,194,506
1. Korinther 7,11 508
1. Korinther 7,12 505
1. Korinther 7,15 507
1. Korinther 7,21 107
1. Korinther 7,40 505,506
1. Korinther 8 105
1. Korinther 8,5 459
1. Korinther 8,6 459,460
1. Korinther 9,7 441
1. Korinther 10 388
1. Korinther 10,7-8 180,510
1. Korinther 10,27-28 105
1. Korinther 11,5-6 525
1. Korinther 11,24-26 362
1. Korinther 11,30 87
1. Korinther 14,3 525
1. Korinther 15 552
1. Korinther 15,4 422
1. Korinther 15,5 452
1. Korinther 15,6 457,458
1. Korinther 15,16-32 511
1. Korinther 15,17 512
1. Korinther 15,26 73
1. Korinther 15,29 511,512
1. Korinther 15,30 512
1. Korinther 15,32 512
1. Korinther 15,45 76
1. Korinther 15,51 87,551
1. Korinther 15,54-56 237
1. Korinther 16,2 149

2. Korinther

2. Korinther 4,6 158
2. Korinther 5,10 476
2. Korinther 5,14-15 434
2. Korinther 5,14-17 534
2. Korinther 5,17 544
2. Korinther 5,19-20 434
2. Korinther 10,4-5 203,438
2. Korinther 11,15 174
2. Korinther 12,2 306
2. Korinther 12,11-12 174

Galater

Galater 1,12 26
Galater 3,7 353
Galater 3,16 513
Galater 3,17 513
Galater 3,22-24 513
Galater 3,27-28 524
Galater 3,29 353
Galater 5,22-23 502

Epheser

Epheser 1,3 434
Epheser 1,4 434,502
Epheser 1,17 460
Epheser 2,1 87
Epheser 2,2 87,305
Epheser 2,3 87,88
Epheser 2,8 85,460,501,502,524
Epheser 2,9 460,501,502,524
Epheser 2,18-22 461
Epheser 3,18-19 335
Epheser 4,6 459
Epheser 4,8 96,473,515,538
Epheser 4,10 474
Epheser 4,25 198
Epheser 5,11 553
Epheser 5,21 527
Epheser 5,21-27 335
Epheser 5,22-24 527
Epheser 5,23 154
Epheser 5,25-33 527
Epheser 6,4 325
Epheser 6,5-8 107
Epheser 6,11-17 282

Philipper

Philipper 1,9-11 553
Philipper 1,23 87
Philipper 2,10-11 521
Philipper 2,14-16 552
Philipper 3,20 77
Philipper 4,2-3 526

Kolosser

Kolosser 1,16 521
Kolosser 1,19 517
Kolosser 1,20 517,518,521
Kolosser 2,2 483
Kolosser 2,11-13 116,117
Kolosser 2,15 77
Kolosser 2,16-17 152
Kolosser 3,1-4 501
Kolosser 3,17 553
Kolosser 4,11 399
Kolosser 4,14 399

1. Thessalonicher

1. Thessalonicher 4,14 87
1. Thessalonicher 5,10 87
1. Thessalonicher 5,23 334,462

2. Thessalonicher

2. Thessalonicher 1,6-9 397
2. Thessalonicher 2,9 142,231,523,552
2. Thessalonicher 2,10-11 523,552

1. Timotheus

1. Timotheus 2,5 75
1. Timotheus 2,9 193

1. Timotheus 2,11 524
1. Timotheus 2,12 524,526
1. Timotheus 2,13 26,76,524
1. Timotheus 2,14 26,524
1. Timotheus 2,15 524
1. Timotheus 3,2 509
1. Timotheus 3,2-12 510
1. Timotheus 3,12 509
1. Timotheus 5,2 527,528
1. Timotheus 5,3-6 528
1. Timotheus 6,16 159

2. Timotheus

2. Timotheus 1,10 237
2. Timotheus 2,3 441
2. Timotheus 2,4 282,441
2. Timotheus 3,1-3 432
2. Timotheus 3,4 432
2. Timotheus 3,15 530
2. Timotheus 3,16 18,530
2. Timotheus 3,17 18

Titus

Titus 2 528
Titus 2,3 528
Titus 2,13 461,483
Titus 3,5 501
Titus 3,7 76

Hebräer

Hebräer 1,2 74,460,466,522
Hebräer 1,3 460,522
Hebräer 1,6 96
Hebräer 1,8 461,462,483
Hebräer 1,10-11 461
Hebräer 1,14 97
Hebräer 2,1 77
Hebräer 5,14 551
Hebräer 6,4 533,535
Hebräer 6,5-6 533
Hebräer 7,1-2 114
Hebräer 7,3 114,115
Hebräer 7,22-24 114
Hebräer 8,6-13 353
Hebräer 8,9 352
Hebräer 9,11-12 85
Hebräer 9,22 154
Hebräer 9,27 520,538
Hebräer 10,4 85
Hebräer 10,11-14 361
Hebräer 10,26-27 535
Hebräer 10,26-31 533
Hebräer 10,29 535
Hebräer 11 210,536
Hebräer 11,4 85,92
Hebräer 11,5 94
Hebräer 11,10 96
Hebräer 11,21 535,536
Hebräer 11,31 199
Hebräer 11,32 441,536,537
Hebräer 11,33-34 441,536
Hebräer 11,35-38 509,536
Hebräer 11,39 96,509
Hebräer 11,40 96
Hebräer 12,1 189
Hebräer 12,2 36,545
Hebräer 12,18 551
Hebräer 12,22 551
Hebräer 12,29 397

Jakobus

Jakobus 1,13 229,500
Jakobus 1,14 230,500
Jakobus 1,15 230

Jakobus 1,17 74
Jakobus 1,18 552
Jakobus 2,17-18 476
Jakobus 2,25 199
Jakobus 2,26 501
Jakobus 5,11 303

1. Petrus

1. Petrus 1,18-19 553
1. Petrus 2,2-3 543
1. Petrus 2,5 352
1. Petrus 2,9 189
1. Petrus 3,1-2 507
1. Petrus 3,18 538
1. Petrus 3,19 538,539
1. Petrus 3,20 538,539,542
1. Petrus 3,21 539
1. Petrus 4,13-14 240
1. Petrus 4,19 240
1. Petrus 5,8 240
1. Petrus 5,12 542

2. Petrus

2. Petrus 1,1 540
2. Petrus 1,5-8 543
2. Petrus 1,14 540
2. Petrus 1,16-18 540
2. Petrus 1,20 531
2. Petrus 1,21 460
2. Petrus 2,4 78,90,305,306,541
2. Petrus 2,5 539,542
2. Petrus 2,11 541
2. Petrus 3,1 540
2. Petrus 3,3-4 541
2. Petrus 3,6 542
2. Petrus 3,9 503
2. Petrus 3,15 540
2. Petrus 3,16 531,540
2. Petrus 3,18 543

1. Johannes

1. Johannes 1,1-2 74
1. Johannes 1,5 74
1. Johannes 1,6-7 545
1. Johannes 1,8 544
1. Johannes 2,15 77,311
1. Johannes 2,22 552
1. Johannes 3,4-11 545
1. Johannes 3,5 74
1. Johannes 3,6 545
1. Johannes 3,8 545
1. Johannes 3,9 544
1. Johannes 4,9 76
1. Johannes 4,16 74
1. Johannes 5,7-8 483
1. Johannes 5,20 74,461,483

Judas

Judas 6 541
Judas 9 305,541,546
Judas 14 546
Judas 17-18 541

Offenbarung

Offenbarung 1,1 150
Offenbarung 1,4 548
Offenbarung 1,14-15 549
Offenbarung 1,17-18 519
Offenbarung 2,27 54
Offenbarung 3,1 548
Offenbarung 3,2 420
Offenbarung 4,5 548
Offenbarung 5,6 548,549

Offenbarung 6,8 73
Offenbarung 6,10 316
Offenbarung 6,15-17 397
Offenbarung 7 551,552
Offenbarung 7,5-8 549
Offenbarung 10,6 76
Offenbarung 12,3 549
Offenbarung 12,5 54
Offenbarung 12,7 551
Offenbarung 12,10 306
Offenbarung 13 550
Offenbarung 13,2 549
Offenbarung 13,8 90
Offenbarung 13,13 142
Offenbarung 14 551,552
Offenbarung 14,1 550
Offenbarung 14,4 552
Offenbarung 14,8 348
Offenbarung 14,9 397
Offenbarung 14,10 188,397
Offenbarung 14,11 88,397
Offenbarung 14,13 237
Offenbarung 14,15-16 552
Offenbarung 16 486
Offenbarung 16,8-11 518
Offenbarung 17 486
Offenbarung 17,3-4 549
Offenbarung 18 486
Offenbarung 20,2 306,348
Offenbarung 20,3 306
Offenbarung 20,7-10 306
Offenbarung 20,10 89,361,519
Offenbarung 20,12 477
Offenbarung 20,14 88
Offenbarung 21,8 89,306,519,520,523
Offenbarung 21,27 306

John MacArthur Studienbibel

Hardcover

2160 Seiten
ISBN 3-89397-017-7

mit Parallelstellen
mit neuer deutscher Rechtschreibung

Eine wertvolle Hilfe zum Bibelstudium: Verwenden Sie die MacArthur-Studienbibel zu ihrer täglichen Bibellese und in ihrem persönlichen Bibelstudium und entdecken Sie dabei, wie Sie Vers für Vers Gottes Wahrheit immer besser verstehen. Gottes Wort ist eine Kraft, die freigesetzt werden muss, um sich auf Ihr Leben auszuwirken. Es ist Ihr Lehrer, Ihr Seelsorger, Ihr Tröster und Ihr Wegweiser. Doch dazu müssen Sie zuerst verstehen, was der Bibeltext bedeutet. Nur wenn Sie Gottes Wort tiefgründig studieren, wird sich Gottes Wahrheit als Kraft auf Ihr Leben auswirken. Die MacArthur-Studienbibel hilft Ihnen, Gottes Wort Vers für Vers zu verstehen und für Sie aufzuschließen.

William MacDonald
Kommentar zum Neuen Testament

Hardcover

1488 Seiten
ISBN 3-89397-378-8

Bei diesem Vers-für-Vers-Kommentar geht es dem bekannten Autor vor allem darum, die Person Jesu Christi großzumachen, Zusammenhänge der Schrift zu verdeutlichen, die Gedanken Gottes darzulegen und so Auslegung mit Auferbauung zu verbinden. Daher sind die Ausführungen stets praxisbezogen und erfrischend zu lesen. Schwierige Bibelstellen werden nicht einfach übergangen, sondern ausführlich erklärt, und wichtige Themen in Exkursen behandelt.

Merrill F. Unger
Ungers Großes Bibelhandbuch

Hardcover

720 Seiten
durchgehend vierfarbig
ISBN 3-89397-317-6

Der Klassiker wieder neu aufgelegt! Unger schreibt: »Schon als Kind lernte ich die Heilige Schrift kennen und lieben. So habe ich schon früh in meinem Leben begriffen, was für ein großer Schatz das Wort Gottes ist und welch unbeschreiblichen Segen es denen bringt, die seine lebendigen, umgestaltenden Wahrheiten in Herz und Leben aufnehmen. So ist es nicht verwunderlich, dass sich eines Tages der Wunsch regte, andere dazu anzuregen, das Wort Gottes zu lesen und darüber hinaus ein packendes und bereicherndes Bibelstudium zu treiben.« Und so spricht dieses Buch die verschiedensten Menschen an: Nichttheologen wie Geistliche, Jungbekehrte wie reife Gläubige, Ungläubige wie bewusste Christen.

John F. Walvoord
Kommentar zur Bibel

Hardcover

3424 Seiten (5 Bände)
ISBN 3-89397-611-6

Diese bibeltreue Auslegungsreihe ist nun in einer äußerst preisgünstigen Sonderausgabe neu aufgelegt worden. Der Bibeltext wird abschnittweise ausgelegt. Das AT wird im Licht des NT und auf Christus hinweisend erklärt. Die Autoren informieren über Sitten und Gebräuche aus biblischer Zeit, liefern Hintergrundinformationen und zeigen die geschichtlichen Zusammenhänge auf.